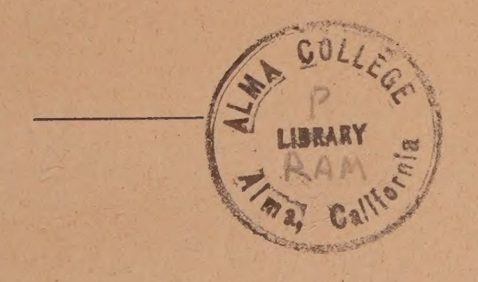
REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

VINGT-SIXIÈME ANNÉE

1950



DIRECTION : 31, Rue de la Fonderie, TOULOUSE
C.C.P. n° 658.71, Toulouse

ADMINISTRATION : 9, rue Monplaisir (C/C. n° 593, Toulouse)

Dépôt à Paris : Librairie Beauchesne, 117, rue de Rennes (VI[e])

PROBLÈMES SPIRITUELS DE NOTRE TEMPS

ET

SPIRITUALITÉ IGNATIENNE

---

*Du lundi 6 septembre 1948 au samedi 11, l'Ecole Sainte-Geneviève, 2, rue de la Vieille-Eglise, à Versailles, a vu affluer vers elle de toutes les provinces de France et d'Algérie plus de cent cinquante Pères de la Compagnie de Jésus. Ils venaient participer à une semaine d'études spirituelles ayant pour objet « Les problèmes spirituels de notre temps et la spiritualité ignatienne ». Les diverses formes d'apostolat auxquelles s'adonnent les jésuites, en dehors de l'enseignement, objet d'une session à part, étaient largement représentées, avec les encouragements des RR. PP. Provinciaux qui avaient tenu à assister eux-mêmes, d'une façon fort discrète, à ces assises dirigées d'un commun accord par les RR. PP. Villain, directeur de l'*Action Populaire*, d'Ouince, directeur des* Etudes*, et Motte, supérieur de la résidence du Christ-Roi, centre de directeurs de Mouvements spécialisés.*

Dès le début il apparut que ces réunions auraient non seulement le plus vif succès, mais seraient extrêmement profitables. Il y avait, dans la grande diversité des personnes et des fonctions remplies, la présence manifeste d'un même esprit profond de charité fraternelle et d'union, dans le même attachement à la spiritualité ignatienne, en même temps qu'un immense désir de venir en aide à notre temps par une utilisation appropriée du merveilleux instrument de travail et de conquête, mis par saint Ignace aux mains de ses disciples. Rien ne saurait rendre cette atmosphère d'entente foncière qui, loin de nuire à la liberté des jugements et à l'originalité des propos, facilitait au contraire l'expression des sentiments individuels, au cours des discussions qui suivaient chaque conférence et des carrefours spécialement organisés sur telle ou telle méthode d'apostolat et sur la manière de comprendre et de donner les Exercices spirituels. *Chez tous régnait la même conviction qu'il y avait là une grande force à utiliser au mieux, une possibilité comme indéfinie d'adaptation, et un profond sentiment de reconnaissance pour le commun Père à qui l'on était redevable de ce bienfait.*

En dehors de ces « carrefours », il était prévu dix-neuf conférences au cours de ces six jours, soit trois ou quatre quotidiennement. Elles étaient complétées par les conversations entre spécialistes ou amis, heureux de se retrouver après des années de séparation et par la mise en commun des expériences faites et des idées qu'elles suggéraient. A la fin chacun devait repartir pour son port d'attache avec le réconfort de cette unanimité dans la volonté dn bien, l'attachement aux mêmes méthodes éprouvées, une vue plus profonde des nécessités mais aussi des ressources de notre temps, le désir et la certitude d'une collaboration féconde dans la fidélité au même esprit.

On a pensé que ces leçons, pièces maîtresses de la Semaine, en plus des Pères de la Compagnie de Jésus auxquels elles étaient spécialement destinées, pourraient rendre service à d'autres, en particulier à ceux et celles qui, dans la vie religieuse ou dans le monde, se réclament de cette spiritualité, telle qu'elle est définie par les Exercices et les Constitutions. Le désir des trois directeurs de la Semaine, comme le nôtre puisqu'ils nous ont fait l'honneur de penser à notre Revue, était d'assurer la publication intégrale de ces conférences dont l'ensemble formait un tout bien lié, envisageant les différents aspects du problème de la vie chrétienne d'aujourd'hui, en particulier de la vie religieuse au sens strict du mot, avec les trois vœux de religion, sans oublier certains exposés d'ordre historique apportant une vive lumière sur la pensée et les façons d'agir de saint Ignace. Malheureusement, malgré des instances et des efforts réitérés, il n'a pas été possible pour diverses causes dont la principale a été la trop grande modestie de certains conférenciers, de réaliser ce projet. Finalement, et sans que le choix ait aucune signification par rapport à l'ensemble, nous ne pouvons offrir à nos lecteurs que sept rapports — disiecti membra poetae *— répondant à onze des conférences prononcées. Nous en remercions bien vivement les auteurs, sûrs que nos lecteurs seront heureux d'en faire leur profit, avec le regret de ne pouvoir combler des lacunes évidentes mais aussi un reste d'espoir que quelques-uns des rapports qui ne peuvent paraître aujourd'hui, nous parviendront un peu plus tard et s'adjoindront aux précédents.*

Nos lecteurs seront aussi contents, pensons-nous, de profiter de la riche bibliographie critique sur la spiritualité ignatienne que le R. P. H. Pinard de la Boullaye dont ils ont pu apprécier plusieurs fois, ici même, la particulière compétence en ces matières, a bien voulu mettre à notre disposition et qui est comme le complément naturel des exposés précédents. Nous l'en remercions bien vivement en leur nom et au nôtre.

Revue d'Ascétique et de Mystique

LA VISION IGNATIENNE DU MONDE ET DE L'HOMME

Saint Ignace et ses premiers compagnons ne se sont jamais souciés de développer spéculativement la théologie impliquée par l'inspiration nouvelle qu'ils apportaient, ni de décrire l'univers religieux dans lequel se situait leur action. S'il nous parait important de le faire aujourd'hui, c'est que le besoin de définir les bases dogmatiques de la spiritualité est ressenti de façon plus particulièrement profonde par les âmes. Si l'on refuse une *theoria* qui ne s'exprimerait pas dans une *praxis*, pour reprendre les mots de Karl Marx, on repousse également une spiritualité qui ne comporterait que des indications pratiques, dont la justification doctrinale n'apparaîtrait pas. Or on s'est trop peu préoccupé jusqu'ici de ce problème dans l'école ignatienne. C'est à en donner quelques linéaments que nous voudrions consacrer ces pages.

Cela nous semble d'autant plus important que, si l'on dégage les perspectives religieuses impliquées dans les documents ignatiens, on constatera qu'elles correspondent sur deux points essentiels à la vision du monde que réclame le christianisme présent. D'une part la vision ignatienne se présente comme foncièrement biblique. Les thèmes essentiels des *Exercices* développent les grandes catégories de la théologie biblique, ces idées maîtresses de l'Ancien Testament qui sont aussi celles du Nouveau et que redécouvre notre théologie présente. D'autre part la vision ignatienne se trouve singulièrement accordée à la perspective, qui commande toute la pensée contemporaine, d'une histoire par référence à laquelle l'existence de l'homme prend sa signification : précisons d'ailleurs que cet accord de la pensée ignatienne à la mentalité contemporaine consiste autant à redresser ses déviations qu'à accomplir ses aspirations. Nous essaierons donc de définir quelques-uns des traits de l'univers ignatien, en le confrontant chaque fois à l'Ecriture et aux courants de notre temps, singulièrement au marxisme. La seconde partie de notre étude reprendra ces perspectives de l'intérieur en définissant le caractère de l'homme engagé dans cet univers.

Le premier caractère de l'esprit ignatien est le sens de la sainteté et de la majesté infinies du Dieu trinitaire. Ceci apparaît dès les premières lignes des *Exercices spirituels*, dont le but est de restituer l'homme à sa vraie vocation qui est la louange, la révérence et le

service de Dieu. Et au terme des Exercices, la *Contemplation en vue de l'amour divin* décrit le statut d'une âme en qui cet esprit de religion est foncièrement restauré. Nulle expression ne revient plus souvent dans les *Constitutions* que celle de *majestas et bonitas* divines. A l'arrière plan de tout ceci, on retrouve l'expérience ignatienne de Manrèse, dans laquelle l'âme du Saint a été saisie de la souveraine majesté et amabilité divines. Le mystère trinitaire est le centre de la vision ignatienne. Nous avons là-dessus. outre le *Journal* d'Ignace, le témoignage de Nadal : « Il avait reçu de Dieu une grâce singulière pour s'exercer librement et se reposer dans le sein de la Sainte Trinité » (*Mon. Nadal,* IV, p. 591).

Mais l'objet de la contemplation ignatienne — et c'est ici le trait capital — n'est pas seulement la Sainte Trinité dans ses relations éternelles, mais aussi dans les grandes œuvres, les *magnalia,* qu'elle accomplit dans la création et la rédemption du monde. Le Dieu ignatien est un Dieu qui agit. qui accomplit des œuvres admirables et saintes. Comme le dit la Contemplation pour l'amour, « il opère et travaille en toutes choses » (3e point). C'est un Dieu ouvrier, *operarius.* Et c'est pourquoi le spirituel ignatien sera essentiellemenr « ouvrier avec Dieu », *operarius,* selon la splendide expression qu'ont conservée nos catalogues. Cette contemplation des œuvres du salut comme émanant de la charité des Trois Personnes est le vrai sujet de la *contemplatio ad amorem* (1).

Elle était familière aux premiers disciples de saint Ignace. Nous avons à ce sujet des textes remarquables de Nadal : « Le Christ est au ciel ; de lui découle une puissance infinie par laquelle il régit le ciel et la terre. Vois les *œuvres* divines émaner de ses mains, de sa bouche, de son corps » (*Journal spirituel,* trad. fr., *Dieu vivant,* V, p. 39). Ou encore, avec une référence explicite à la Sainte Trinité : « Quelqu'un, le jour de la Sainte-Trinité, contemplait les œuvres divines comme émanant de l'infinité divine » (*id.,* p. 70). Ces *œuvres* divines sont les opérations admirables des Personnes Trinitaires dans l'histoire, la création des anges et celle des hommes, l'élection d'Abraham et la sortie d'Egypte, l'Incarnation du Verbe et sa résurrection. Ces œuvres, l'Esprit de Dieu qui les accomplit en donne seul l'intelligence. Cette intelligence est l'esprit de prophétie qui est le sens divin de l'histoire.

Or c'est là proprement l'objet de la contemplation ignatienne, de la contemplation apostolique. Elle est admiration des grandes œuvres de Dieu. Ignace a été saisi par la grandeur de ce que Dieu accomplit. Un mot revient souvent chez lui, celui de *Voluntas Dei.* C'est la recherche de cette volonté qui est le but des Exercices (*An-*

(1) Voir aussi le premier point de la Contemplation de l'Incarnation.

notatio I). Mais volonté ne doit pas être pris seulement au sens de volonté particulière de Dieu sur l'âme, mais aussi de volonté s'exprimant dans l'ensemble du plan divin, où la place de chaque âme va s'inscrire, comme vocation historique, engagement dans l'histoire sainte. C'est seulement par cette référence à l'histoire sainte que se comprend pleinement le but des *Exercices*.

Je n'ai pas besoin de dire combien ceci est biblique. La Bible est tout entière non un exposé de doctrine, mais l'histoire concrète des grandes œuvres de Dieu. De la création à la Parousie, elle nous décrit les œuvres par lesquelles l'Esprit de Jahweh, la *rouah* divine accomplit avec une puissance irrésistible les desseins de l'amour divin. La religion biblique est essentiellement la croyance en des faits divins, en des interventions de Dieu dans la trame de l'existence humaine. Ces interventions sont les « mystères » de la foi. A travers ces mystères se révèlent à nous les mœurs divines, ces voies de Dieu dans l'histoire, qui s'opposent aux vues des hommes pauvres et mesquines : « Non sunt viae meae viae vestrae ». C'est la contemplation de ces *magnalia* divines qui arrache à la Vierge Marie, saisie par l'esprit prophétique, ce cri d'admiration qui traverse les siècles : « Magnificat ».

Je n'ai pas besoin de dire non plus combien ceci est moderne. Toutes les grandes philosophies depuis un siècle sont marquées par la découverte de cette nouvelle dimension qu'est l'histoire. Et ceci, non par un caprice de la pensée, mais parce que cette attitude correspond au fait contemporain de la prise de conscience, par une humanité désormais assez avancée, de son passé. Seulement cette histoire est interprétée par les divers systèmes suivant des principes erronés. Par exemple les Marxistes y voient la création de l'homme par lui-même au moyen de la transformation des conditions matérielles de sa vie. Or l'histoire vraie est l'histoire sainte, celle que Dieu fait et non pas celle que l'homme fait. C'est cette histoire sainte qui est l'arrière plan où se profile la spiritualité ignatienne. Elle apparaît ainsi éminemment, comme la réponse à ce que cherche notre temps, le sens d'une vie engagée dans l'histoire.

Le second caractère de la vision ignatienne du monde est la place centrale qu'y tient le Christ. Le Père Hugo Rahner a montré comment la contemplation de la Royauté du Christ était l'intuition génératrice de toute la spiritualité ignatienne (1). Dans cette histoire sainte, dont nous avons dit qu'elle était le fond sur lequel se détachait la spiritualité de saint Ignace, l'événement essentiel est celui

(1) *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frommigkeit*, 1948, p. 42.

du Christ. Le but en effet, le terme de l'histoire, la fin du plan providentiel, c'est l'établissement du « Règne de Dieu », c'est-à-dire un ordre de choses où la souveraineté de Dieu soit reconnue librement par les créatures spirituelles. Cela constitue « la gloire de Dieu », cette expression chère entre toutes à Ignace et qui est la reconnaissance même de la sainteté divine par les créatures spirituelles. Or ceci est accompli dans les mystères du Christ, par lesquels il s'unit à l'humanité pour l'introduire à l'Ascension dans la maison de son Père après l'avoir lavée dans son sang. Par ces mystères, Dieu est parfaitement glorifié, la fin de l'histoire est atteinte, le monde est réussi. Ils sont l'objet essentiel de la contemplation ignatienne.

Nous devons noter un point capital, qui a été justement relevé par le P. Rahner (p. 72). Ces mytères du Christ ne sont pas seulement des réalités passées, ils se continuent dans le présent. Le Christ de saint Ignace n'est pas le Christ des protestants, qui est seulement le Christ de l'Evangile, vers lequel la mémoire aime à se reporter pour en tirer des leçons édifiantes. Il est le Christ ressuscité, actuellement vivant, continuant d'accomplir son œuvre jusqu'à la Parousie. C'est le Christ de gloire qui est le Christ du Règne, étendant le Règne du Père à l'humanité entière. Or où le Christ de gloire est-il actuellement agissant? Dans lÉglise. C'est donc dans l'Église et dans l'obéissance au Saint Père qu'Ignace cherche le Christ. Son attachement à l'Eglise résulte directement de son attachement au Christ comme actuellement ressuscité.

L'histoire sainte est une réalité actuelle : telle est la grande affirmation d'Ignace contre le protestantisme, pour lequel il ne se passe rien entre la Résurrection et la Parousie. Quelles sont les grandes œuvres que le Christ accomplit actuellement et qui continuent les grandes œuvres de l'histoire biblique et évangélique, remplissant l'intervalle qui sépare l'Ascension de la Parousie, le « *sedet ad dexteram* » du « *iterum venturus est* »? C'est la « mission », c'est-à-dire l'extension au monde entier de la grâce du Christ par la prédication et les sacrements. La mission, « mystère où les anges n'osent plonger leurs regards », dit la *I*[a] *Petri*, est le mystère actuel. C'est lui qu'Ignace contemple dans la méditation du Règne, dont l'objet est l'action *actuelle* du Christ gagnant les âmes à son Père. Et c'est dans cette réalité historique qu'il invite les âmes magnanimes à s'engager. Ici encore la *praxis* et la *theoria* se rejoignent.

Ceci est éminemment scripturaire. Le Christ est le centre de l'Ecriture. L'Ancien Testament le prépare et le figure ; le Nouveau nous rapporte les grands mystères de son Incarnation, de sa Passion, de sa Résurrection, de son Ascension ; et les Epîtres pauliniennes nous montrent ces mystères se continuant dans les sacrements. C'est un écrivain protestant, Oscar Cullmann, qui, dans *Christ et le*

temps, a souligné combien la conception chrétienne de l'histoire était christocentrique. Avec le Christ l'événement décisif est arrivé. Rien d'aussi important n'arrivera jamais plus. L'événement essentiel est au centre. L'histoire n'est cependant pas finie, et comme l'a remarqué le même Cullmann (1), les sacrements sont les grandes œuvres de Dieu dans le temps présent, continuant celles de l'Ancien Testament et celles du Nouveau. Entre la traversée de la Mer Rouge, la Résurrection et le Baptême, il y a la plus rigoureuse continuité.

Ces vues constituent aussi la réponse chrétienne aux conceptions modernes de l'histoire. La principale objection querencontre aujourd'hui le christianisme, est celle-ci : Nous reconnaissons volontiers, dit-on, que le christianisme a été une grande chose dans le passé, qu'il a marqué un âge de la civilisation. Mais aujourd'hui il est dépassé et un nouveau monde se construit. A cette affirmation, la réponse chrétienne est qu'on ne dépasse pas Jésus-Christ, parce que celui-ci est vraiment la fin de l'histoire, le dernier homme, *homo novissimus*, parce qu'en lui la fin absolue est atteinte, l'humanité est indissolublement unie à la divinité. La conception chrétienne est celle où l'événement du Christ est l'événement absolu et indépassable. C'est proprement celle de saint Ignace.

Nous arrivons au dernier trait de cette vision ignatienne de l'histoire : c'est une histoire sainte, c'est une histoire christique, c'est enfin une histoire dramatique, celle d'un conflit. Trois thèmes sont fondamentaux dans les *Exercices*. qui dévoilent les trois aspects de cette vision : le *Fondement*, repris par la *Contemplatio ad amorem*, exprime l'histoire sainte ; le *Règne*, continué par la *Contemplation des mystères*, exprime l'histoire christique ; les *Deux Etendards*, prolongés par les *Règles du discernement des Esprits*, expriment l'histoire dramatique. Ce dernier aspect est lui aussi un élément générateur de la spiritualité ignatienne. Le P. Rahner le met à côté du Règne, parmi les intuitions fondamentales de notre Saint (p. 42).

Le conception d'Ignace est ici encore très fermement marquée. En face de l'histoire que fait Dieu, il y a celle que fait le démon. A l'arrière plan de l'histoire humaine, il y a une catastrophe spirituelle que saint Ignace nous fait contempler dans la Méditation du *Triple péché*. Le monde diabolique est pour lui tout à fait concret et réel. Il s'agit de puissances spirituelles mauvaises, qui cherchent à détourner les hommes de Dieu. La *Méditation des deux étendards* nous montre cette action des démons essayant de captiver les âmes. Les *Règles du discernement des esprits* enfin nous décrivent de fa-

(1) *Urchristentum und Gottesdienst*, p. 42.

çon remarquable la situation historique présente du démon. Celui-ci est vaincu depuis la Résurrection du Christ. Il n'a plus de pouvoir sur les âmes. Il essaye de les effrayer en leur montrant la vie chétienne comme impossible. Il importe donc de connaître ses ruses pour ne pas se laisser duper.

Ceci est très important pour les apôtres. Ils sont à l'avant-garde du combat pour la libération des âmes captives. Car l'apostolat est un conflit spirituel avec les puissances du mal par la prière et le jeûne, avant d'être un ensemble de moyens humains. C'est un mystère. Il faut donc s'attendre à ce que le démon s'acharne plus particulièrement sur les apôtres. Or de ceci l'expérience d'Ignace et de ses compagnons fait foi. Le document essentiel, ce sont les lettres de François-Xavier. Le sentiment d'être aux prises avec les anges mauvais des nations païennes lui est constamment présent — et aussi l'entière sécurité, dans sa certitude de leur impuissance : « Dieu Notre-Seigneur me fit comprendre beaucoup de choses sur les cruelles et épouvantables terreurs que l'ennemi inspire, quand Dieu le lui permet » (*Lettres de St F.-X.*, trad. Thibaut, III, p. 9). La mission est indissolublement un conflit et une incarnation.

Ici encore nous sommes dans un des axes majeurs de la Bible. Depuis le chapitre II de *la Genèse*, en présence de Dieu nous apparaît l'Adversaire qui s'efforce de soustraire l'homme à l'adoration et au service du seul digne d'être servi, pour se l'asservir à lui-même. Ce conflit se poursuit dans tout l'Ancien Testament entre Iahweh, présent derrière son peuple, et les Anges mauvais des nations païennes. Au seuil de la vie publique du Christ, la scène de la Tentation dresse l'un en face de l'autre les deux acteurs du grand drame spirituel. Au soir du Vendredi-Saint, Satan semble triompher, mais le Christ descendu aux Enfers, brise les portes de la mort, ayant triomphé définitivement de l'Adversaire. Celui-ci ne gardera plus qu'un semblant de pouvoir. Et toute l'histoire de l'Eglise, d'Antoine l'ermite au Curé d'Ars, nous montrera les grands protagonistes de l'histoire véritable, les saints, aux prises avec la puissance de Satan et continuant la victoire du Christ.

Mais ici, me direz-vous, n'êtes-vous pas aux antipodes de la pensée moderne ? Et sur ce point du moins, la conception ignatienne n'est-elle pas périmée ? Je pense tout le contraire. La force de la conception marxiste de l'histoire est qu'elle la présente comme un effort pour libérer l'homme de sa captivité, qu'elle nomme aliénation. La captivité dont le marxiste veut libérer l'homme, est la captivité économique. Or c'est là une vue superficielle. Il y a une captivité plus grande que la captivité économique, qui est la captivité spirituelle. On pourrait libérer intégralement les hommes de la captivité économique, sans que pour autant leur misère véritable, qui

est spirituelle, soit aucunement diminuée. Or de cette misère spirituelle, un seul libère, qui est Jésus-Christ; et avec Jésus-Christ, les apôtres de Jésus-Christ. Si là est la véritable misère, et si la véritable question est la libération de cette misère, ce sont les apôtres, les missionnaires, qui apparaissent comme les véritables agents de l'histoire. Ainsi la perspective marxiste nous apparaît, non niée, mais surmontée, et dans sa propre ligne. Ici encore la vision historique et dramatique d'Ignace apparaît comme la véritable réponse au problème de l'homme d'aujourd'hui.

Tels sont les traits de la vision ignatienne de l'univers. Certes j'ai employé bien souvent dans ces pages un vocabulaire moderne, mais je pense cependant avoir été profondément fidèle aux grandes intuitions de saint Ignace. Restaurée dans toute son ampleur, cette admirable vision des *magnalia Dei*, du Christ de gloire, du combat contre les puissances spirituelles, apparaît susceptible de fournir l'interprétation du monde où l'esprit des *Exercices* prend tout son sens. Elle suscite cette admiration qui arrache l'homme à ses voies pour le jeter dans les voies de Dieu et en faire l'instrument de ses admirables desseins. C'est cet aspect subjectif de l'homme ignatien que nous avons à aborder maintenant.

A la vision ignatienne du monde, comme histoire des œuvres du Verbe, correspond une certaine conception de l'homme engagé dans cette histoire, qui se trouve dans les *Constitutions* de saint Ignace et dans les écrits de ses premiers compagnons, en particulier dans ces textes majeurs que sont les *Lettres* de saint François-Xavier, le *Journal* de Pierre Favre, les *Notes d'Oraison* de Jérôme Nadal (1). Cette conception de l'homme est proprement la voie de spiritualité ignatienne. Elle constitue l'essentiel de l'apport de notre Saint. Chaque grand fondateur a une inspiration particulière, qui est une voie propre de sainteté. Nous avons à nous demander ce qui caractérise la voie ignatienne. Chacune de ces voies est évangélique. Mais la plénitude de l'Evangile se divise en rayons divers dont chacun manifeste davantage un de ses aspects. Le saint ignatien est surtout configuré au ministère prophétique et sacerdotal du Christ. Introduit par la contemplation dans la grandeur des voies de Dieu, dégagé de ses voies propres par l'obéissance, il vit de la vie de l'Esprit par l'union transformante.

Je reprendrai brièvement ces trois traits essentiels. Nous avons dit que le point de départ de la vision ignatienne était le sens de la grandeur des voies de Dieu. Le saint ignatien sera d'abord celui qui

(1) Mon. Nadal, IV, p. 682 sqq; trad fr. dans *Dieu vivant*, V, p. 39 sqq.

est saisi par la grandeur de ces voies. Dieu est grand : *Magnus Dominus.* Ce qu'il fait est grand : *Fecit magna.* Ce sont les *magnalia.* Il faut donc que l'âme sorte de ses voies à elle qui sont courtes et mesquines, pour rentrer dans les grandes voies de Dieu par l'admiration d'abord et le dévouement ensuite : *Reverentiam exhibere et servire.* Cette disposition s'appelle la magnanimité ; elle est l'aptitude de l'âme à saisir la grandeur des choses divines et à n'attacher par suite au reste qu'une importance secondaire. Cette disposition a quelque analogie avec la noblesse naturelle de l'âme, mais elle est proprement surnaturelle et relative aux grandeurs divines.

Nous en trouvons de nombreuses expressions dans les textes ignatiens. L'un des passages qui rendent ce son de la manière la plus claire est la cinquième annotation : « Il est utile à celui qui reçoit les Exercices, d'y entrer avec une âme grande (magno animo) et libérale, offrant toute sa liberté à son Créateur et Seigneur, afin que la divine Majesté dispose de tout ce qu'il a selon sa très sainte volonté ». On retrouve la même note dans l'oblation du règne. Il s'agit d'une disposition d'âme plus grande (*maiori affectu*) qui pousse l'âme, saisie par la grandeur du Christ, à se montrer *insigne* à son service. On connaît par ailleurs la lettre de Polanco sur les dispositions que saint Ignace demandait aux aspirants de la Compagnie : « J'ai constaté qu'il désire avant tout des hommes capables de faire quelque chose de *grand* pour l'amour de Dieu ».

L'apôtre en effet doit être engagé dans les grandes œuvres de Dieu. Il faut qu'il ait donc, dans l'Esprit-Saint, une âme accordée à ces grandes œuvres, qui sont difficiles parce que grandes. Car tout ce qui est grand est difficile, disait Rilke. Quelqu'un qui est incapable de se dégager de ses préoccupations étroites, qui se laisse impressionner et démonter par un rien, est inapte à ces travaux. Ceci est admirablement dégagé par saint François-Xavier dans une lettre, où il oppose le pusillanime au magnanime : « La pusillanimité cause cette misère si dangereuse et dommageable que l'homme est capable de bien peu, s'il se confie en lui-même, lui qui est si *petite* chose ; aussi lorsqu'il sent le besoin de forces *plus grandes* que celles qu'il possède et qu'il est contraint de se confier totalement en Dieu, il manque de courage dans les grandes choses ». C'est seulement dans la force de Dieu qu'on peut accomplir les œuvres de Dieu. Il ne s'agit aucunement d'une certaine énergie naturelle de caractère, mais purement de cet appui total dans la grâce par lequel des âmes, naturellement faibles et lâches, peuvent accomplir les actions héroiques de la sainteté.

Telle nous apparaît foncièrement l'attitude du Christ dans l'Evangile. Nous ne trouvons chez lui aucune dépréciation des créa-

tures, mais une souveraine liberté à leur égard. Une seule chose a pour lui valeur absolue, la volonté de son Père. En comparaison de cette volonté, rien n'a de poids à ses yeux. Il renoncera pour elle à ses aises, à ses affections, à sa vie. Telle est la vraie magnanimité. Elle est fondée sur un jugement de valeur qui met les choses à leur place : Dieu à la sienne, qui est première ; les créatures à la leur, qui est seconde. Elle est une aptitude à respecter cette hiérarchie dans la vie pratique. Nous retrouvons la doctrine ignatienne de l'indifférence, qui n'est pas dépréciation des créatures, mais liberté à leur égard, parce que l'âme a été saisie de la souveraine grandeur de Dieu. Quand on est appelé par Dieu à participer à ses desseins admirables, c'est une marque de petitesse d'âme d'attacher une importance disproportionnée à de petites histoires personnelles : « Ne vous préoccupez pas de ce que vous mangez et de ce que vous buvez. Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice ».

Ainsi le saint ignatien est d'abord celui qui a été saisi par la grandeur des œuvres de Dieu. Mais il faut maintenant qu'il en devienne pratiquement l'instrument, c'est-à-dire qu'il sorte effectivement de ses voies propres pour rentrer dans les voies de Dieu. Or c'est là très exactement le sens de la doctrine ignatienne de l'obéissance et la raison de son importance. Il ne faut pas se dissimuler que c'est l'un des aspects de la spiritualité ignatienne dont la pratique est le plus difficile et pose le plus de problèmes. Mais je pense qu'une chose essentielle est acquise quand on a réalisé qu'il s'agit là d'un profond mystère, celui d'une volonté si éprise de la volonté divine qu'elle aspire à se transformer totalement en elle en se dépouillant d'elle-même : « Le sommet le plus élevé de la perfection en matière d'obéissance est dans un amour très ardent et sublime que l'âme ressent envers Dieu, amour qui l'illumine et lui fait connaître que l'ordre de son supérieur vient de Dieu. Elle a un tel amour de Dieu qu'elle ne pourrait se détourner d'obéir ». (S. Alphonse Rodriguez, *Vie admirable*, p. 175).

Nous retrouvons ici un des aspects de la vision ignatienne des choses, celui de la volonté divine. Cette divine volonté, qui opère les œuvres de Dieu est souverainement sainte. Dès lors l'âme cherche à s'y unir, Plus l'âme connaît Dieu, plus cette volonté lui paraît sainte. Ce sont les saints qui ont le sens du péché, parce que, seuls, ils savent combien la volonté de Dieu, à laquelle le péché est une infidélité, est digne d'adoration. Or l'obéissance apparaît comme la voie de conformité à cette volonté. C'est en effet, selon le plan divin, dans l'Eglise, que se continuent les œuvres de Dieu. C'est seulement dans l'accord avec l'Eglise et dans l'obéissance que l'homme est introduit dans le plan de Dieu. Condition de conformité aux vues de Dieu, l'obéissance apparaît ainsi comme la condition de l'union à

Dieu. C'est elle, dans la spiritualité ignatienne, qui est la grande voie du dépouillement : nuit de la volonté propre, qui permet la purification et la transfiguration de la volonté humaine dans la volonté divine.

Remarquons encore le caractère profondément évangélique de cette doctrine. A travers tout l'Evangile, derrière les rapports du Christ avec les hommes, nous devinons le mystère le plus profond de son âme qui est son union avec le Père. Cette union à la volonté du Père est le besoin le plus imprescriptible de l'âme du Christ. Elle s'exprime dans les textes les plus émouvants de l'Evangile : « Mon Père m'aime parce que je fais toujours ce qu'il lui plaît... Ma nourriture est de faire la volonté de mon Père ». Entre cette volonté paternelle et lui, le Christ ne supporte pas la moindre ombre — et il écarte tous ceux qui y font le moindre obstacle. Or c'est la source de l'obéissance chrétienne et ignatienne, qui est aussi un amoureux besoin d'être dans la volonté de Dieu. Il s'agit d'un mystère profond que saint Ignace compare à celui de la foi et qui unit directement, non à la véracité divine, mais à la volonté miséricordieuse de Dieu, à son *Agapè,* en dépouillant l'âme de sa volonté propre et en la revêtant de l'*Agapè* divine.

Nous arrivons au dernier aspect de la mystique ignatienne. Nous avons dit que la vision ignatienne était celle de la Trinité agissant dans le monde. Par l'obéissauce, l'âme est sortie d'elle-même pour s'offrir à cette action divine et en être l'instrument. La mystique ignatienne apparaîtra alors comme une expérience de cette présence, dans l'âme, de l'*Agapè* agissante de Dieu. C'est la question de l'oraison ignatienne. Elle se trouve au confluent de deux traits essentiels de l'homme ignatien : il doit devenir un saint, il doit vivre en pleine activité. Or la spiritualité antérieure opposait les deux aspects. L'activité apparaissait comme un obstacle à la sainteté conçue comme une contemplation. La révolution accomplie par saint Ignace a été de montrer que ce qui paraissait obstacle pouvait devenir moyen. Pour le cœur rempli de Dieu, tout parle de Dieu. Et il ne s'agit pas seulement d'une ordination de la volonté, mais d'une expérience spirituelle où Dieu est « goûté » en toute chose.

Ici les textes sont nombreux et remarquables ; « Je ne manquerai pas, écrit Nadal, de rappeler cette grâce qu'il (Ignace) avait, dans toutes circonstances, entreprises ou entretiens, de sentir la présence de Dieu et le goût des choses spirituelles, d'être contemplatif au milieu même de l'action, ce qu'il avait coutume de traduire : chercher Dieu en toutes choses » (*Mon. Nadal*, IV, 651-652). Nous avons la formule même de l'oraison ignatienne : *in actione contemplativus*, toute différente du *contemplata tradere*, de saint Thomas. Bouleversant les derniers vestiges des techniques néo-platonicien-

nes, Ignace affirme que l'union mystique chrétienne est essentiellement union d'amour où la correspondance à la volonté divine est plus importante que les techniques psychologiques et qui peut s'accomplir donc en n'importe quelles conditions.

C'est ce que nous trouvons affirmé dans de nombreux passages : « Tel est l'esprit qu'il désire voir dans ceux de la Compagnie, qu'ils n'éprouvent pas moins de dévotion, s'il est possible, à n'importe quelle œuvre de charité et d'obéissance qu'à la méditation elle même » (*Mon. Ign. Epist.*, III, 500). « Quant à l'oraison et à la méditation, il préfère qu'en toutes choses l'homme aille à Dieu plutôt que de leur consacrer beaucoup de temps à la suite » (III, 508). « Chercher la présence de Dieu en toutes choses, comme par exemple en conversant, en marchant, en regardant, en écoutant, en mangeant, en travaillant est plus facile que de s'élever à des choses divines plus abstraites et dispose à recevoir de grandes visites du Seigneur, même en de brèves oraisons » (IV, 126). Et ceci n'est pas un pis-aller, mais une perfection plus haute : « Il y a plus de vertu et plus de joie à pouvoir jouir de son Seigneur parmi la diversité des fonctions et des lieux qu'en un seul » (II, 234).

Le sens de cette voie d'oraison, de sainteté et de vie mystique, qu'on peut appeler la mystique apostolique (1), a été admirablement exposé par l'un des interprètes les plus fidèles de la pensée ignatienne, Jérôme Nadal. Il a vu qu'il s'agissait d'une voie qui dépasse l'opposition de l'action et de la contemplation, dans une union transformante à l'action divinisante de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire que c'est dans l'apostolat lui-même que Dieu est senti et goûté : « La grâce propre de la Compagnie est qu'il y ait dans l'Eglise de Dieu un ordre religieux qui, en unissant l'action et la contemplation dans une vie *supérieure* par là même aux deux autres, permette en même temps la perfection et porte ce lourd fardeau de s'occuper des âmes abandonnées » (*Journal,* trad. fr.,, p. 53). Cette vie est proprement spirituelle, parce qu'elle est participation à la mission de l'Esprit : « La mission du Saint-Esprit est de nous donner la vie de l'Esprit, vie *supérieure* à la vie seulement active et à la vie seulement contemplative ; dans cette vie, nous ne vivons pas seulement d'une vie spirituelle et contemplative, nous enseignons les autres et leur révélons le sens spirituel de la vie ; la charité s'allume dans les cœurs et se répand pour sauver le prochain et le mener à la perfection » (p. 75). Cette voie consiste à transformer toute action en lui donnant son sens intérieur et en en faisant ainsi un moyen d'union, une manière de prier : « Ne t'arrête à aucune chose créée, sans pé-

(1) Voir Jules Lebreton, *Tu solus sanctus*, p. 174, 599.

nétrer par elle jusqu'à Dieu, et le Christ lui donnera son sens intérieur » (p. 46).

Cette voie d'union, nous pouvons la voir exercée dans ce document précieux sur la mystique proprement ignatienne, qu'est le *Journal de Favre*. Nous voyons comment celui-ci, amené par sa vocation à une vie de perpétuels voyages, trouvait Dieu dans l'exercice même de sa vie apostolique. Ceci, il l'expose d'abord de façon théorique : « Nous devons nous appliquer à chercher la dévotion et la ferveur non seulement dans les choses purement spirituelles, comme la contemplation et l'oraison mentale, mais nons devons encore faire tous nos efforts pour chercher cette même dévotion et cette même ferveur dans les œuvres mixtes extérieures « (Trad. Bouix, 1874, p. 159). De ceci voici des exemples : « Quand tu traversais des montagnes, des champs, des vignes, divers modes d'oraison se présentaient à toi pour demander la multiplication et l'accroissement de ces biens ; tu rendais grâce au nom des possesseurs; tu demandais pardon pour ceux qui ne savent pas reconnaître en esprit ces biens » (p. 22). « Dans ce voyage, Dieu m'inepira une dévotion que je garderai jusqu'à la mort et qui concerne le bien spirituel de sept villes : Wittenberg, en Saxe, Genève, au duché de Savoie, Constantinople, en Grèce, Antioche, Jérusalem, Alexandrie en Afrique, et la capitale des Samartes, dont j'ai oublié le nom » (30). Ce nom est Moscou !

Observons que ceci est précisément ce que saint Ignace nous décrit dans la *Contemplatio ad amorem*. Les créatures viennent de Dieu et sont faites pour nous conduire à lui. Telle est la vérité que nous rappelle le *Fondement*. Mais en fait, elles sont souvent des obstacles, non parce qu'elles sont mauvaises, mais parce que nous sommes mauvais. D'où la nécessité de rompre les attaches coupables que nous avons contractées à leur égard. Il serait imprudent de croire que l'on puisse aller trop vite à Dieu par les créatures. C'est l'erreur d'un certain humanisme moderne. Saint François d'Assise a chanté le Cantique du soleil, mais après avoir été le Stigmatisé de l'Alverne. Ce que saint Ignace nous décrit donc, c'est l'idéal d'une perfection consommée, celui d'une âme si totalement remplie de Dieu que tout la conduit à Dieu. Ainsi l'itinéraire spirituel se situe tout entier entre le moment où les créatures sont des obstacles et celui où elles sont redevenues des moyens. La *Contemplatio ad amorem*, comme le *Journal* de Favre, nous décrit l'état d'une âme parvenue à cette perfection et qui, selon le mot ignatien, « aime Dieu dans toutes les créatures et toutes les créatures en Dieu ».

Ainsi, de même que nous avons constaté en saint Ignace une vision propre du monde spirituel, de même voyons-nous en lui une

voie propre de sainteté. Les deux sont d'ailleurs étroitement dépendantes l'une de l'autre. Une seule idée en exprime la substance : celle des grandes œuvres que l'Esprit-Saint, envoyé par le Père et le Fils, accomplit dans l'Eglise. Telle est la vision du monde d'Ignace. Il a été saisi par la grandeur de cette histoire sainte présente, dont l'éclat éblouissant, bien que caché, a fait pâlir à ses yeux les grandeurs de l'histoire humaine. Telle est aussi sa voie de sainteté. Cette histoire est celle que fait Dieu. L'apôtre est celui que l'Esprit-Saint saisit, vide de lui-même par l'obéissance, transforme en Dieu par l'oraison, pour être son instrument dans l'accomplissement de ses desseins, et qui exprime en lui cette vie de l'Esprit. C'est dans l'approfondissement de cette voie que se situe et la sainteté de la Compagnie et la fécondité de son ministère.

Jean Daniélou, S. J.

SENS DE DIEU ET SENS DU PÉCHÉ

BESOINS CONTEMPORAINS ET SPIRITUALITÉ IGNATIENNE

Entre le sens de Dieu et le sens du péché, la corrélation est si étroite, qu'ils naissent ensemble, croissent ensemble ou s'effondrent ensemble. Quand le Mystère de Dieu se révèle dans l'htstoire sainte, l'homme se trouve en même temps révélé comme opposé au Seigneur : en se manifestant le Saint dévoile le pécheur.

C'est pourquoi « être pécheur » est une qualification proprement religieuse : elle n'existe que pour celui-là qui se trouve, au moins implicitement, en présence du Dieu Vivant. Le péché est un mystère dont l'ampleur et la profondeur correspondent à l'infinité même du Mystère divin : c'est le « mysterium iniquitatis », le mystère d'iniquité. Ces deux mystères sont incompatibles. Quiconque participe au péché et dans la mesure où il y participe, est par là même exclu de la communion à Dieu.

La perception de cette incompatibilité d'existence est un aspect essentiel de ma relation à Dieu. Il est impossible sans elle d'avoir le sens de la Toute Sainteté, de cette grande « mer de Pureté » (1), devant laquelle nous ne sommes de nous-mêmes, non seulement que poussière, mais que boue et malice. Impossible également d'avoir le vrai sens de l'Amour, car, ainsi que l'écrit saint Paul : « Dieu prouve son amour pour nous en ce que, alors que nous étions pécheurs, le Christ est mort pour tous » (Rom., 5, 8). Avoir le sens du Dieu-Amour, c'est croire que l'infinie Sainteté devant laquelle nous sommes misérables, au lieu de nous détruire dans sa juste colère — « qui peut subsister devant Yahvé, ce Dieu saint ! » (I Sam., 6, 19) — nous regarde avec amour, et accepte de mourir pour nous pécheurs, *nobis quoque peccatoribus*. Le sens de l'Amour est inséparable du sentiment d'être pardonné.

Le sens de Dieu n'est donc juste que dans l'intégralité des moments vécus par la conscience religieuse. La plénitude de la foi en

(1) Marie de l'Incarnation. *Ecrits*, t. I, p. 453.

Dieu suppose que nous nous découvrions devant Lui comme pécheurs-sauvés. Et nul ne connaît l'Amour s'il ne le saisit sur le fond de ce qu'une mystique a nommé « une colère éteinte « (2).

Précisons encore qu'il ne s'agit pas seulement d'un moment initial dans toute vie spirituelle. L'expérience des saints nous montre qu'avec l'union à Dieu croît aussi le sentiment de pécheur sauvé, aimé. Après vingt-cinq ans de prière et de pénitence, le curé d'Ars disait : « Je voudrais avoir deux ans devant moi pour pleurer ma pauvre vie ». Saint Ignace vieillissant confiait à Ribadeneyra : « Je ne suis qu'un fumier, je dois demander à Notre Seigneur qu'à ma mort on jette mon corps aux ordures pour qu'il soit dévoré par les oiseaux et les chiens... N'est-ce pas là ce que je dois désirer pour le châtiment de mes péchés ? » (3). Pieuse exagération ? Non pas, car Dieu seul connaît la profondeur et la gravité du péché, et avec lui les saints qui se perçoivent dans sa lumière : « Mon âme, écrit Marie de l'Incarnation, se voit dans ce grand Tout comme dans une grâce très claire, où elle découvre toutes ses défectuosités » (4). Le pécheur comme tel ne comprend pas son état. Un même aveuglement le ferme à la connaissance de Dieu et à la connaissance de soi. Mais le saint, loin de désespérer à cette lucidité croissante, éclate en action de grâces car l'abîme est comblé, le péché pardonné, par un Amour dont la puissance et la gratuité se révèlent précisément dans le miséreux dont elles font un intime. Le péché est passé, mais la grâce qui l'abolit, le révèle en même temps comme notre œuvre propre, en décèle la source dans le cœur de notre cœur, et le fait apparaître comme une éventualité redoutable dont l'Amour seul peut nous délivrer.

Cette corrélation entre la foi en la Sainteté aimante et la reconnaissance du moi pécheur est à l'origine de toute vie spirituelle authentique. C'est de là, en effet, que la vie religieuse se déploie comme la réponse active du pécheur sauvé au Saint qui l'aime. L'histoire de l'homme nouveau commence avec cette connaissance. Il va désormais rendre amour pour amour, et vouloir en même temps la ruine du péché auquel il participait, auquel il participe encore. Le sens de Dieu à aimer et à servir est conjoint au sens d'un péché à éviter, d'un mystère d'iniquité à réduire.

Tel est brièvement rappelé, l'enseignement constant des saints et des maîtres de la vie spirituelle. Quel est, en regard de cette ferme doctrine, la position de la conscience contemporaine ?

(2) Cité par Otto, *Le Sacré*, p. 43.
(3) Cité par P. Dudon, *Saint Ignace de Loyola*, p. 511.
(4) *Ecrits*, t. I, p. 304.

***

Une enquête, même rapide, sur le sens de Dieu et le sens du péché dans la vie spirituelle des chrétiens d'aujourd'hui, aboutit, de prime abord, à des résultats inquiétants.

On signale assez généralement un fléchissement notable du sens du péché. Le sentiment de la gravité de l'offense faite à Dieu, la crainte de lui déplaire, seraient en baisse chez beauconp. Un réflexe affectif ne joue plus, ou ne joue qu'imparfaitement. Cette constatation requiert d'être précisée. Il s'agit surtout de l'attitude devant la faute morale, devant la désobéissance aux commandements. C'est la notion de Devoir qui est touchée. Un séminariste écrit : « Le devoir est à un rang secondaire : il m'indiquera seulement où doit s'exercer ma charité ; je ne lui reconnais aucune valeur par lui-même. Quelque chose d'imposé n'a aucune valeur par lui-même » (5). Un enquêteur résume ainsi la situation : « Tous les prêtres d'expérience constatent que beaucoup de jeunes abordent la vie chrétienne par la mystique, s'y donnent dans l'enthousiasme, mais que de lourdes fautes morales ne cessent de tout remettre en question » (6),

Corrélativement à cette dévaluation de la morale faite et codifiée, on peut constater un affaiblissement de la notion de sanction dûe au péché. Nos contemporains ont de la peine à accepter le dogme de l'enfer, à regarder les souffrances comme moyen d'expiation, et, à plus forte raison, à les chercher par la pénitence volontaire. Le sens d'une ascèse de renoncement et de dépouillement lié à celui des péchés commis et d'une malice que l'on porte en soi, semble perdu. Voici quelques témoignages significatifs à ce sujet :

« Le sentiment du péché installé en nous, de notre misère morale est assez rare. La spiritualité actuelle est tournée vers l'action, et beaucoup moins vers la contemplation... Aussi ne se préoccupe-t-elle pas outre mesure de la nécessité de l'expiation. La pensée que nous sommes de « pauvres pécheurs », comme nous le récitons dans l'Ave Maria, ne pénètre guère la psychologie religieuse actuelle » (7).

Et encore :

« La lutte contre soi, la recherche de la mortification trouvent peu d'adeptes, cela scandaliserait plutôt. Pourquoi ne pas jouir de ce que Dieu met à notre disposition ? Rechercher la croix pour ressembler davantage à Notre-Seigneur, comme saint François d'Assise dans la « joie parfaite » ou saint Ignace de Loyola dans la méditation sur les trois degrés d'humilité, n'entre guère dans les perspectives

(5) Vers quel type de sainteté allons-nous ? *La Vie Spirituelle*, fév. 1946, p. 250.

(6) Vers quel type... p. 253.

(7) Vers quel type... p. 241.

de la spiritualité contemporaine. Des renoncements exceptionnels comme de se laisser imputer certaines fautes, sans se disculper, afin d'être plus semblable au Christ en croix, ne seront pas compris et sévèrement jugés » (8).

Ne nous étonnons donc pas de constater que nos contemporains se considèrent davantage comme élevés et accomplis par la grâce que comme sauvés par elle. Avec le sens du péché et la reconnaissance de la misère, s'affaiblissent le besoin de salut et le sentiment d'être pardonné. Il est normal alors que le recours à la confession se fasse moins fréquent.

Le même fléchissement se laisse remarquer dans le sens de Dieu. Nos jeunes chrétiens croient sans doute en Celui qui les aime et veut leur épanouissement ; ils ont moins le respect de la Sainteté souveraine, de l'Autorité sacrée qui entend être obéie quand elle commande. Nous pouvons renvoyer ici à la lettre pastorale du cardinal Suhard sur « Le sens de Dieu », où le mal est clairement analysé.

Ces constatations, pour justes qu'elles soient, risqueraient cependant de fausser notre diagnostic, si nous ne nous rendions attentifs à d'autres signes plus rassurants.

*
* *

Il ne faut pas chercher d'abord, dans l'attitude vis-à-vis des commandements de l'Autorité divine, et dans l'intimité de la relation « moi et mon Créateur », les éléments les plus valables de la spiritualité contemporaine. C'est un fait : Dieu est d'abord présent à la conscience religieuse d'aujourd'hui par la méditation des « frères » et de l'univers. Et ceci, non d'une façon statique, comme valeur à saluer, mais dynamiquement, comme valeur dont il faut promouvoir l'avènement plénier. Il s'agit avant tout, d'un respect et d'un don pratiques, d'une entreprise divine de libération et de communion à mener à bien, bref du Christ total à reconnaître et à faire croître.

Vivant ainsi en présence d'un Amour inséparable de son entreprise dans l'histoire, le chrétien d'aujourd'hui voit le péché dans tout ce qui vient faire obstacle à ce dessein divin. Pour éclairer son action il se tourne moins vers l'autorité et ses commandements, que vers l'Amour et ses appels. Dans cette perspective où l'inspiration prend le pas sur la tradition, la morale faite n'est reprise que dans la mesure où la conscience saisit un rapport entre les devoirs et l'appel de la Valeur aimante.

Cette façon de poser le problème de la vie spirituelle a certains inconvénients sur lesquels nous reviendrons, mais elle engendre une ouverture singulière du sens du péché.

(8) Vers quel type... p. 233.

Les péchés d'omission apparaissent avec une gravité insoupçonnée jusque-là. Ne pas faire ce que l'on peut pour réduire le mal, pour se donner aux autres, pour établir et faire croître la communion dans le Christ, tout cela est maintenant éprouvé comme prise de position contre Dieu. Les moralistes peuvent encore discuter sur le caractère peccamineux ou non de « l'imperfection », la conscience vécue n'hésite plus : il y a péché à ne pas tendre à aimer pratiquement le Christ et les frères, le mieux possible. L'attention du chrétien est ainsi attirée sur un péché tenace et multiforme, exprimé sous les vocables les plus imagés : vivre bourgeoisement, se fermer à la Vie, se réserver soi-même, etc... qui ne sont, au fond que des noms divers de l'égoïsme, et une façon de traduire une infidélité très réelle à l'appel de l'Amour.

Signalons encore le relief donné au péché de pharisaïsme, au fait de se croire meilleur que les autres, à celui de prétendre leur donner plus que l'on en reçoit. Nous n'en finirions pas de décrire ces péchés, éprouvés comme tels par la conscience, même s'ils sont souvent absents du catalogue stéréotypé des fautes. L'importance qu'ils revêtent manifeste l'épanouissement, dans les relations inter-humaines, de finesses et de délicatesses qui étaient jusqu'ici l'apanage des seules relations avec Dieu. On résumerait assez exactement la position contemporaine en disant que le péché se détermine d'abord comme refus de suivre les inspirations de la charité fraternelle.

La sanction à son tour se situe dans la même perspective. On y voit moins la réaction d'une Toute Puissance offensée, que l'exclusion de la communion, par refus d'accepter l'amour. L'enfer n'est que l'aboutissement ultime de l'égoïsme.

L'ascèse elle-même est reprise sous une autre forme. Nos conporains ont fort peu le sens d'une ascèse de purification pour leurs péchés personnels, d'une union volontaire à la souffrance du Christ crucifié au Golgotha, mais ils connaissent une ascèse rédemptrice pour le péché du monde, une communion au Christ souffrant encore dans l'histoire en la personne des frères. Ils savent accepter les souffrances qui viennent comme des moyens de salut pour le monde. Ils savent même entrer dans la voie d'une ascèse volontaire de dépouillement, afin de participer à la misère des autres. Il est possible de retrouver dans leur comportement tous les traits du troisième degré d'humilité, mais transposés du plan de l'union au Christ individuel, à celui de l'union au Christ dans son corps mystique : pauvreté avec les frères pauvres, abjection avec les frères humiliés, souffrance avec les frères souffrants. Les macérations et les pénitences volontaires de jadis ont leur équivalent dans les dépouillements de tel apôtre d'aujourd'hui allant se situer dans « l'axe de mi-

sère », ou réduisant volontairement son train de vie pour porter sa part du péché du monde, et partager la détresse des frères.

Il apparaît donc difficile de parler purement et simplement d'un effondrement du sens de Dieu et du sens du péché dans la chrétienté contemporaine. A côté d'affaiblissements, il faut relever de notables progrès. Il s'agit moins d'une grave maladie que d'une crise de croissance due, pour une bonne part, au retentissement dans la conscience religieuse d'une évolution générale dans la conscience humaine. C'est, en effet, dans tous les domaines que l'homme d'aujourd'hui pense son destin en fonction d'une œuvre à faire, plus qu'en fonction d'un ordre à garder. La soumission à une autorité de type paternel cède la place à une soumission en équipe aux exigences de la fin à promouvoir. Il n'est pas étonnant qu'un tel changement dans la conscience que l'homme a de soi retentisse jusque dans le domaine de la vie spirituelle.

Reste à voir si les aspirations nouvelles ne requièrent pae une redécouverte qui permettra seule leur accomplissement. Le bilan de nos observations ne laisse pas apparaître que des traits positifs. Il est gros ds certaines équivoques qu'il faut relever.

***

Qu'est-ce, en effet, que cet Amour, aux appels duquel on se veut fidèle? A le couper du mytère transcendant, on risque de le concevoir selon un schème tout humain. On l'imagine, plus qu'on ne le reconnaît, on le met finalement au service de l'homme, c'est-à-dire de ses aspirations et de ses désirs dans leur spontanéité brute, au lieu de se ramener à lui. Dieu est Amour, nous dit saint Jean, mais il peut arriver que l'on traduise avec Gide : « L'amour est notre Dieu », comme si le sujet ne donnait pas son sens au prédicat. Or, l'Amour qu'est Dieu est Souveraineté absolue. L'oublier, c'est substituer notre projet au sien, c'est le ramener à nous au lieu de nous ramener à lui,

Il faut donc retrouver, dans l'Amour même, l'Autorité et la Maîtrise de Celui qui demande une soumission totale. C'est dans cette perspective que l'on retrouvera aussi le sens de la majesté et de l'autorité de l'Eglise, à qui le Mystère d'amour a confié le soin et la charge de mener son entreprise dans l'histoire, et d'opérer, au sein des aspirations spontanées, le discernement de ce qui vient d'en bas et de ce qui vient d'en haut. La rectitude même du sens de l'Amour est à ce prix.

La rectitude du sens du péché demande un approfondissement parallèle. Il est remarquable, en effet, que la découverte du péché ne s'opère pas d'abord chez le contemporain dans l'intimité de la relation « moi et mon Créateur », Ce qui est reconnu au premier temps, c'est le péché objectif, le péché du monde : ce contraste

criant entre le caractère sacré du frère et de la communion, et la réalité historique (9). L'expérience montre qu'il est possible d'en rester là, et de ne pas saisir ce péché comme sien. On cherchera donc l'abolition du péché « des autres », du péché extérieur, dans la seule lutte contre le mal dans ses formes objectives. Tâche infinie, car elle requiert l'achèvement de l'histoire. Devant elle il arrive que l'on perde cœur, ou que l'on soit saisi par un sentiment indéracinable de culpabilité pour tout ce que l'on ne fait pas, pour tout ce que l'on ne peut pas faire...

Par un paradoxe étonnant, c'est par la saisie du péché dans l'intimité devant Dieu que son mystère d'iniquité peut à la fois être reconnu et aboli. Devant la Sainteté divine, en effet, je découvre d'abord mon égoïsme et ma vilenie propre. L'obstacle à l'avènement du Royaume de Dieu est en moi-même. Le péché n'est pas une réalité que je puisse contempler du dehors sans m'y sentir engagé. Ma liberté porte la responsabilité du mal. Reconnaissance onéreuse et douloureuse qui ne laisse plus de place pour l'accusation d'autrui, mais qui permet le pardon et la foi en la Rédemption.

Devant Dieu, en effet, le moi pécheur ne réalise pas seulement le mystère d'iniquité, il réalise aussi le mystère du salut. Qu'il consente à la grâce, qu'il s'ouvre à l'amour qui lui est offert, et il est déchargé du poids de la faute. Sans doute l'application de la Rédemption est-elle encore en cours, et faut-il y travailler sans cesse, mais le salut est déjà tout entier donné dans le sang du Christ auquel je participe dans l'instant. Me reconnaître pécheur-sauvé, dans l'intériorité devant Dieu, c'est réaliser que le péché, là même d'où il sourd et coule sans cesse dans le monde, est déjà vaincu.

Sous peine de demeurer ambigus, le sens de Dieu et le sens du péché doivent donc atteindre le Mystère souverain qu'est l'Amour, et le pécheur-sauvé qu'est l'aimé. Il ne s'agit nullement de revenir à la conception d'un Dieu autoritaire, de devoirs formels, de péchés sans rapport avec l'entreprise divine de communion, mais d'égaler l'attitude spirituelle aux dimensions du Mystère même auquel on se veut fidèle. Plusieurs, parmi nos contemporains, après avoir participé intensément aux tendances spirituelles de l'époque, redécouvrent une dimension intérieure et purement religieuse à laquelle ils n'étaient pas assez attentifs. A la fin de ses « Témoignages sur la Spiritualité moderne », le Dr Jouvenroux confesse avec une entière loyauté la nécessité pour l'homme de se reconnaître pécheur et de démissionner devant Dieu : « J'ai touché du doigt combien tout en moi était vil — que ce qui pouvait sembler bien du dehors était en

(9) On pouvait lire, en première page de *La Libre Belgique* du 27 août 1948, ce titre en grosses lettres : « Le taudis, ce péché capital ».

réalité calcul, et que finalement je n'étais que deux ou trois passions vilaines. Je n'étais que désir d'affirmer la personne... C'est seulement maintenant que je crois que j'ai à m'abdiquer moi-même devant ce Dieu de l'Evangile » (10).

Combien avec lui retrouvent ainsi le droit fil de la spiritualité chrétienne, après un temps d'expérience et de tâtonnements qui les a enrichis et dilatés ! N'est-il pas possible de les aider en leur présentant un itinéraire qui jalonne leur route vers le Mystère de Dieu et celui de leur propre péché ?

Nous pensons que la spiritualité ignatienne peut être cet itinéraire.

***

Le sens que saint Ignace avait de Dieu se manifeste déjà dans les expressions qui lui servent à le désigner. Relevons-en quelques-unes : le Créateur, le Seigneur, le Christ Notre-Seigneur, le Dieu tout puissant, sa divine Majesté, sa souveraine Majesté, sa très sainte Majesté, l'éternelle Majesté, la Vérité éternelle, le Verbe éternel, le Seigneur éternel, l'éternel Seigneur de toutes choses, le Roi éternel et Seigneur universel, l'éternelle et souveraine Bonté, l'éternel Amour, la divine Bonté, le Père très aimant et Médecin très sage,, le donneur de grâces, etc... Ces dénominations à la fois nobles et tendres révèlent à elles seules un sens aigu de la grandeur de Dieu en même temps que de son amour.

C'est ce sens qui domine toute la vie spirituelle selon S. Ignace. Puisque Dieu est si grand, l'homme est pour Lui. Sa vie tout entière s'ordonne au service, louange et gloire de sa divine Majesté, elle se soumet en tout à sa très sainte Volonté. Puisque Dieu est si bon — plus prompt à nous donner la sainteté que nous à la désirer (11), — l'homme lui rendra amour pour amour. Et ces denx mouvements n'en font qu'un : le plus grand service est tout baigné d'amour, et le plus grand amour est tout baigné d'esprit de service, car c'est le même Mystère qui est à la fois Majesté et Amour.

Rendre à l'homme le sens de cette souveraineté de l'Amour est un des buts essentiels du Fondement dans les Exercices. On peut, sans aucun doute, présenter, dès ce moment, l'intégralité du plan divin, avec la grâce et le Corps Mystique, mais il faut encore aller plus loin. Pour des âmes modernes qui ont besoin de retrouver le sens de la souveraineté divine, le Fondement ne peut demeurer une considération, aussi élevée et lumineuse qu'elle soit, on doit en faire un exercice pour acquérir le sens du primat absolu de Dieu. Une démonstration intellectuelle, si juste qu'elle soit en elle-même, se-

(10) *Témoignages sur la spiritualité moderne*, Paris, 1946, p. 139.
(11) Lettre aux scolastiques de Coïmbre.

rait sans prise sur beaucoup de nos contemporains. Il faut donc partir de l'Ecriture, mettre le retraitant, se mettre soi-même, devant Dieu qui se révèle dans l'histoire sainte, au cours des grandes interventions de la Genèse, de l'Exode, etc... On retrouvera ainsi le sens de ce « Moi » mystérieux qui entre souverainement dans l'histoire humaine et dans la vie de chacun pour nous mener par ses voies, selon ses vues. Si la révélation du Dieu Vivant saisit l'homme, l'indifférence lui deviendra plus facile. Quand Dieu se manifeste à sa créature, tout se tait devant Lui. C'est ce suspens, cette stupéfaction dont parle l'Apocalypse : « Je vis un grand trône blanc, et celui qui était assis dessus. La terre et le ciel s'enfuirent devant sa face, et il ne fut plus trouvé de place pour eux » (Apoc., 20, 11). Il faut être de telle façon devant Dieu que les projets de l'homme s'enfuient, et qu'il n'y ait plus de place pour eux.

On peut se demander comment la spiritualité ignatienne peut allier ce sens du primat divin, avec l'utilisation la plus poussée des facultés humaines pour rechercher la Volonté divine. Le sens du Mystère n'aurait-il donc été restauré que pour céder la place à une série d'opérations rationnelles, qui découvriraient le dessein de Dieu sans se soumettre constamment à sa lumière?

Ce serait méconnaître la pensée de saint Ignace que de séparer ainsi la recherche humaine de l'abandon au Mystère. L'utilisation du schème de la fin et des moyens s'inscrit pour lui dans la relation vivante avec Dieu en présence de qui l'on se tient, et qui seul connaît ce qui convient le mieux à sa gloire. D'où le climat de prière dans lequel se déroule l'élection, le maintien constant en la présence du Seigneur, la demande instante de la grâce, l'attente de la joie spirituelle, signe de confirmation de l'acceptation d'en-haut. La pratique même de saint Ignace et des premiers pères vient ici éclairer les indications des Exercices. Au sein même de la plus grande initiative s'affirme toujours la reddition de soi-même au Mystère qui dispense la lumière aussi bien que la force.

Un tel sens de la Souveraineté divine risquerait de déconcerter nos contemporains s'il n'était capable d'intégrer ce sens des autres et de l'entreprise de communion si vivant aujourd'hui. Or, saint Ignace ne sépare pas l'éternelle Majesté de l'univers entier. Dans les grands exercices de la seconde semaine, il montre « le Roi éternel, et devant Lui l'univers qu'il appelle ». Dans la contemplation de l'Incarnation il nous demande de voir « comment les trois personnes divines considèrent toute la surface et immensité de la terre pleine d'hommes », il fait imaginer « ce grand réceptacle et immensité du monde où habitent tant de nations si diverses ». Et le premier point reprend cette vision dans laquelle « les trois personnes divines, comme en leur siège royal, ou sur le trône de leur divine Majesté regardent

toute la surface et l'immensité de la terre, et tous les peuples dans un tel aveuglement ». On ne peut donc contempler Dieu sans le saisir regardant l'homme et entreprenant de le ramener à Lui. Ainsi la présence à Dieu mène-t-elle à la présence aux autres et à l'univers.

La réciproque est vraie également pour saint Ignace. Dieu est partout par Présence, Puissance et Essence (12). L'intérêt porté aux hommes atteint en eux Celui qu'ils doivent servir et glorifier (13), et toute créature doit être aimée dans le Créateur (14). Saint Ignace qui invite si souvent à ne vivre que pour la plus grande gloire de Dieu, invite aussi à « ne vivre que pour les frères dans le Christ » (15).

Il n'y a donc nullement à forcer la spiritualité ignatienne pour y faire apparaître explicitement la charité fraternelle. Ribadeneyra nous a conservé un propos qui résume clairement toute la pensée de saint Ignace sur la relation étroite qui relie l'amour de Dieu et l'amour du prochain ; « Le zèle pour l'Honneur de Dieu n'est véritable et selon la science qu'autant qu'il s'exerce au profit d'autrui, qu'il associe la gloire du Seigneur au salut des frères, et ce salut, le regardant et le cherchant en Dieu même, il faut parfois, pour ainsi dire quitter Dieu même en Lui pour chercher Dieu dans le prochain (16). La recherche de la plus grande gloire de Dieu est donc bien inséparable chez saint Ignace de l'engagement dans l'entreprise de salut et de communion. Mais cette entreprise est menée par un Mystère auquel il faut se rendre.

Un tel sens de Dieu devait amener saint Ignace à réaliser profondément l'abîme qui le séparait de la Majesté sainte.

Dès le début de la conversion, au moment même de l'entrée du Seigneur dans sa vie « il se met à réfléchir sur sa vie passée et sur la nécessité de faire pénitence » (17). Une vision de Notre-Dame et de l'Enfant-Jésus lui donne « le dégoût de la vie passée » (18). Cette prise de conscience du pécheur qu'il est va se développant. Il fait dès Montserrat, une confession qui dure trois jours. Mais il faut attendre la grande vision de 1522, pour que, devant la face dévoilée du Seigneur, il acquière, ainsi que le rapporte Polanco, « une connaissance plus pleine de son propre cœur ». Depuis lors, le sentiment du moi pécheur ne l'abandonnera plus. Il sait désormais,

(12) Lettre à Antonio Brandao. *Epistolae*, *Mon. ignat.*, III, 511.
(13) Règles pour le discernement des esprits, 1re semaine, III.
(14) Sommaire des Constitutions, R. XVII.
(15) P. Ribadeneyra, *Vita*, V. II, p. 631.
(16) *Vita*, V, 10, p. 629.
(17) *Autobiographie*, trad. Thibaut, p. 40.
(18) *Autobiographie*, trad. Thibaut, p. 41.

quand la présence de Dieu s'impose à lui, « la distance qu'il y a entre un telle altitude et une telle bassesse » (19), et quand il se démettra du généralat en 1551, ce sera dans les termes suivants : « Considérant réellement et sans passion... mes multiples péchés imperfections et infirmités... il m'est souvent venu de penser que je n'ai pas les qualités qu'il faut pour porter la charge de la Compagnie » (20).

Ne soyons donc pas étonnés que la spiritualité ignatienne comporte comme moment essentiel cette prise de conscience du pécheur que l'on est. Toute la première semaine des Exercices a pour but d'amener le retraitant à en bénéficier. Omettre celle-ci, ne pas y apporter tous ses soins, ce n'est pas faire les Exercices. Ceux-ci sont une vivante dialectique, où l'enchaînement des moments est commandé par une logique spirituelle, qui est celle même de la naissance à l'homme nouveau en Jésus-Christ.

Précisons-le tout de suite, il ne s'agit nullement ici de considérations générales sur le péché en soi, mais d'une prise de conscience réelle, affective autant qu'effective, du moi pécheur devant la Sainteté divine. L'exercice du triple péché n'est pas le moins du monde une évocation théologique concernant des péchés étrangers : la faute des anges et celle de nos premiers parents ne sont là que pour nous éclairer sur nous-mêmes. Dans le miroir de ces péchés et de leurs conséquences, c'est mon péché que je vois, avec la sanction dont la seule miséricorde de Dieu m'a sauvé ; c'est le mystère d'iniquité auquel je participe qui m'est révélé dans sa dimension universelle. D'où la honte et la confusion qui doivent me saisir.

Le second exercice place directement le retraitant devant Dieu. Il n'y a plus, cette fois, à s'y tromper : il ne s'agit que de moi. On a l'impression que saint Ignace s'y efforce de faire retrouver quelque chose de ce qui s'est passé pour lui au Cardoner. Tout se déroule en présence de Dieu et n'est intelligible que par là. Les péchés passés sont évoqués dans le concret, ils sont pesés, saisis dans cette laideur et cette malice qui ne se dévoilent que devant la Sainteté absolue (21). En eux, le moi pécheur apparaît. C'est de lui que l'on prend immédiatement conscience au cours du troisième et du quatrième points dans un effort de réalisation affective et effective, qui mène le retraitant à éprouver ce néant, au sens biblique du mot, qu'est toute créature pécheresse au regard du Créateur. Le cinquième point exprime

(19) *Exercices*, la troisième manière de prier.

(20) Cité par le P. Doncoeur, *L'Honneur et le Service de Dieu selon saint Ignace*, p. 114.

(21) « Peser mes fautes en considérant la laideur et la malice que tout péché mortel a de soi, même s'il n'était pas défendu ».

l'aboutissement de cet exercice dramatique : un moment d'émotion sacrée qui évoque irrésistiblement le sentiment du pécheur biblique devant Dieu, avec son impression de ne plus pouvoir subsister devant sa face, d'être exclu et retranché de l'existence par la conjuration d'un univers armé par la justice divine.

Découverte tragique du moi pécheur ! Son intensité serait insupportable, si elle ne s'accompagnait de la découverte corrélative du moi sauvé. Car saint Ignace ne cherche la révélation du pécheur que pour faire éclater celle de l'Amour. Dès le second préambule du premier exercice, le salut est affirmé implicitement : « Combien de fois j'aurais mérité la damnation éternelle pour mes si nombreux péchés » ; il est affirmé explicitement dans l'admirable colloque qui termine l'exercice, où le mot d'amour n'est même pas prononcé, pour que le retraitant en découvre lui-même la réalité : « Imaginant le Christ notre Seigneur préseut, cloué sur la croix, je m'entretiendrai avec lui, lui demandant comment, lui, qui était le Créateur, il en est venu à se faire homme et à passer de la vie éternelle à la mort temporelle, et ainsi à mourir pour mes péchés ».

« Le miroir des pécheurs, écrit Nadal, c'est le Christ crucifié, en lui apparaissent nos péchés, dans ses peines, dans sa mort » (22). Et saint Alphonse Rodriguez lui fait écho en faisant dire au Christ : « Regarde-moi bien, des pieds à la tête, afin de connaître ta malice, tes péchés et ton ingratitude » (23). Mais avec sa malice, l'homme devant le Christ connaît aussi son salut. La croix du Christ est le lieu où le péché est révélé en même temps que la Rédemption.

C'est à elle que la spiritualité ignatienne veut mener nos contemporains, non pour émouvoir superficiellement, mais pour leur découvrir dans l'intériorité ce qu'est Dieu et ce qu'ils sont. Sous leur culpabilité souvent inquiète et angoissée, devant l'homme qui ne les en délivre pas, ils découvriraient ici leur péché devant Dieu qui les en délivre.

On pourrait suivre le développement de cette prise de conscience du pécheur sauvé dans le cours des Exercices, montrer qu'elle commande une spiritualité où la poursuite généreuse de la gloire de Dieu a pour corrélatif la lutte contre un péché saisi, non seulement dans l'extériorité de ses conséquences, mais dans l'intériorité du cœur propre, de telle sorte que le travail à l'entreprise de communion suppose toujours, outre l'offrande et le consentement paisibles, une rupture constante avec le mystère d'iniquité. Ce n'est pas en vain qu'un Pierre Lefèvre a consacré huit jours à la première semaine, que Possevin y a employé une heure et demie pendant qua-

(22) *Journal Spirituel*, dans *Dieu vivant*, V, p. 50.
(23) *Explication des Demandes du Pater*, p. 60.

rante-sept jours, et que le Directoire la qualifie de « fundamentum et basim ceterarum ».

En présentant ainsi comme un temps essentiel à toute vie spirituelle la mise en présence de sa Majesté sainte devant laquelle nous saisissons le péché comme nôtre, la spiritualité ignatienne assure la rectitude du sens de Dieu et du sens du péché.

Il ne s'agit nullement de renoncer aux ouvertures actuelles de la conscience religieuse. Dieu est Amour, il est présent dans les frères, il nous invite à l'engagement sans conditions dans l'entreprise de charité : ces vérités sont trop précieuses et trop profondément traditionnelles pour ne pas dominer désormais l'attitude spirituelle. On ne reviendra donc pas à une vie chrétienne conçue comme l'observation d'un code, et dominée par la perspective d'un salut purement individuel. Mais il y a loin entre ce juridisme et cet individualisme, et la doctrine spirituelle qui se dégage de la vie et des écrits de saint Ignace. Il ne faut rien abandonner des élargissements contemporains, mais pousser jusqu'à retrouver dans l'Amour même le Mystère absolu, dans les frères, le Dieu personnel, dans l'entreprise, le mystère du péché, de mon péché qui lui fait obstacle. Tel est finalement l'effort que nous demande une spiritualité qui ne purifie que pour accomplir. Les commandements seront alors observés pour ce qu'ils sont : les conditions que nous avons à remplir, le prix onéreux que nous avons à payer, pour que s'instaure en nous et dans le monde le Règne de Dieu : la preuve authentique de l'amour.

Louis Beirnaert, S. J.

PERFECTION PERSONNELLE ET APOSTOLAT

Conformément au but et à la méthode de cette semaine d'études, nous examinerons le problème des relations entre la perfection personnelle et l'apostolat tel qu'il se pose explicitement ou implicitement dans la spiritualité ignatienne. Il ne sera peut-être pas trop difficile de montrer comment et pourquoi la solution du Fondateur de la Compagnie répond à plusieurs des aspirations de l'âme moderne.

On pourrait aussi poser le problème comme suit : D'une manière générale, quel est l'apport de la sainteté personnelle à l'apostolat ? — quel est l'apport de l'apostolat, d'une vie apostolique à la sainteté personnelle ? — Dans la pensée de saint Ignace, quelles sont les relations essentielles entre l'une et l'autre ?

La tâche de tirer les conclusions et de les prouver est réservée par le programme à d'autres conférences.

*
* *

Disons d'abord qu'en droit, ces deux aspects de notre vie spirituelle, la perfection personnelle et l'apostolat, sont inséparables. Un chrétien qui veut sincèrement tendre à la perfection de l'amour de Dieu ne peut évidemment exclure, ni même négliger le désir de Le voir connu et glorifié et la volonté d'amener par la prière, la pénitence, l'action apostolique, d'après sa vocation particulière, un nombre d'hommes toujours plus grand à sauver leur âme et à mettre davantage en valeur, dans leur vie, les richesses de la rédemption.

Donc même chez celui qui, consciemment, semble mû, dans la poursuite de la perfection, par des motifs purement personnels et, en apparence, individualistes, on devra trouver, implicitement du moins, une pensée d'apostolat. Tout amour sincère de Dieu implique l'amour de son œuvre par excellence : l'humanité et chacun de ceux qui la composent.

Par ailleurs, ne faut-il pas admettre que la sanctification personnelle doit, explicitement ou implicitement, occuper la première place dans notre effort de perfection ? L'ordre essentiel de la charité l'exige. Cela résulte aussi bien du commandement de la charité tel qu'il est formulé dans l'ancienne alliance que du précepte donné par Notre-Seigneur dans la nouvelle. « Tu aimeras le prochain comme

toi même » n'est pas supprimé ou contredit par le commandement du Christ : « Voici mon précepte : que vous vous aimiez les uns les autres comme Je vous ai aimés moi-même ».

Le Christ a aimé en nous l'œuvre du Père, la créature faite à l'image et à la ressemblance de la Trinité Sainte et participant à sa propre vie. Il nous aime du même amour dont Il S'aime Lui-même comme la parfaite image du Père.

Notre amour du prochain est donc l'extension de l'amour que nous avons de l'œuvre de Dieu en nous. La perfection personnelle est logiquement le terme de notre effort.

Et pourtant dans ce double aspect de la vie spirituelle l'*accent* peut être mis soit sur la note de notre sanctification personnelle, soit sur celle de l'apostolat, de telle sorte que, dans le second cas, le désir de glorifier Dieu en travaillant à sauver et à perfectionner les âmes apparaisse comme le motif habituel de l'effort de perfection ou de sanctification personnelle.

On sait jusqu'où a été poussé chez certains saints ce désir du salut des âmes. Saint Ignace se déclare prêt à voir prolonger sa vie avec une plus grande incertitude de son salut pour travailler plus longtemps au salut des hommes. Saint Paul, avec une hardiesse d'expression plus grande encore, accepterait d'être anathème pour le salut de ceux de sa race.

* * *

I, — Il est facile de montrer que saint Ignace et ses premiers compagnons, — qu'il avait d'ailleurs formés lui-même par les Exercices, — ont ainsi conçu leur vie spirituelle et la forme particulière de la vie religieuse dans la Compagnie. Sans insister sur les preuves de zèle données par saint Ignace avant son voyage de Rome et son intervention auprès du Souverain-Pontife, voyons très brièvement quelques-uns des documents les plus caractéristiques des débuts de la Compagnie.

1. Dans la délibération de nos premiers Pères (Carême 1532) sur la forme de vie à adopter, les conditions de la plus grande efficacité de l'apostolat sont au premier plan. C'est pour s'y consacrer qu'ils sont venus s'offrir au Souverain-Pontife.

Mais ils se demandent s'ils vont constituer une société ou bien suivre chacun la voie où les engagera le Souverain-Pontife, sans plus s'occuper les uns des autres. Ils décident de rester unis parce que *cette union assurera davantage l'efficacité de leur apostolat. (Mon. Ign.*, I, S. 3, 3).

2. Feront-ils ou non un vœu d'obéissance ? Dans leur désir de le faire, ce qui les rend très hésitants, c'est la crainte que, faisant un vœu d'obéissance, ils ne soient obligés par le Pape à suivre une Règle déjà existante. (Dans l'entourage du Pape, on était très peu

disposé à approuver un nouvel Ordre religieux), « quo fieret ut, cum non ita daretur opportunitas et locus operandi circa salutem animarum, *cui unicae rei, post nostri ipsorum curam intendimus...* » *(ibid.*, 6).

3. Dans la première Formule de l'Institut proposée à Paul III (1539), il n'est pas question de la sanctification personnelle, mais uniquement de l'apostolat. Que le candidat à la Compagnie : « proponat sibi in animo se partem esse communitatis ad id potissimum institutae ut ad profectum animarum in vita et doctrina christiana et ad fidei propagationem per verbi ministerium, spiritualia exercitia et caritatis opera et nominatim per puerorum ac rudium in christianismo institutionem... » (*Mon. Ign.*, I, S. 3, p. 16).

Dans la première Formule d'approbation (1540) après le texte cidessus, on mentionne les confessions et on conclut : « ... curetque primo Deum, deinde huius sui Instituti rationem, quae via quaedam est ad Illum, semper ante oculos habere et finem hunc a Deo sibi propositum totis viribus assequi » (*Ibid.*, p. 26). Donc ici une mention très brève de la sanctification personnelle.

Dans la Bulle de Jules III (1550), il est fait mention également de la sanctification personnelle, mais on reproduit aussi les paroles ci-dessus (*ibid.*, p. 376).

4. Dès le début de l'*Examen Général*, — qui précède les Constitutions, — saint Ignace parle du but de la Compagnie et dans la manière de s'exprimer, il montre bien la place que l'apostolat occupe dans sa fondation. Ne dirait-on pas qu'il a devant les yeux les Ordres où la sanctification personnelle est, — au moins dans l'expression, — le but pricipal ou unique de la vie religieuse, quand il écrit : « Finis huius Societatis est *non solum* saluti et perfectioni propriarum animarum cum divina gratia vacare, *sed* cum eadem *impense in salutem et perfectionem proximorum* incumbere » *(Ex. Gen.*, N. 2. — *Summ. Const.*, N. 2).

Au N. 1 de la VIIe partie des Constitutions, il écrit ces mots bien révélateurs de sa pensée de Fondateur : « ... de iis dicendum quae erga proximos (*qui finis nostri Instituti valde proprius est)*... »

5. Sans aucun doute les *Exercices spirituels* sont destinés d'une manière générale à rendre le retraitant capable et désireux d'accomplir parfaitement la volonté de Dieu sur lui, quel que soit le genre de vie auquel il a été ou sera appelé. Mais personne ne songe à nier qu'ils tendent tout naturellement et par leurs contemplations les plus caractéristiques à former des apôtres, pas seulement par les bons désirs et par la prière, mais aussi par le don total de soi au Roi Jésus.

6. La lettre que saint Ignace adresse aux scolastiques de Coïmbre le 7 mai 1547 exprime fortement la même mentalité.

« Dans l'état de vie auquel Dieu vous a appelés, il ne s'agit plus seulement d'une intention générale (comme pour tout chrétien), il faut que, dans la pratique, vous fassiez de votre vie, de toutes vos facultés et de vous-mêmes, un sacrifice continuel à la gloire de Dieu et au salut des âmes... » — Après une exhortation à la ferveur, en particulier dans leurs études : « Mais je voudrais par dessus tout que vous vous accoutumiez à agir par le motif du pur amour de Jésus-Christ notre Sauveur, du désir de sa gloire et du salut des âmes qui lui ont tant coûté ».

« Je me résume et je dis que si nous considérions bien ce que demandent de nous la gloire de Jésus-Christ, notre Sauveur, et le salut des âmes, nous sentirions combien nous sommes obligés à n'épargner ni peine ni travail pour devenir des serviteurs capables d'un tel emploi, surtout en un temps où il y en a si peu qui ne cherchent pas leurs propres intérêts, mais ceux de Jésus-Christ... »

Il s'attache enfin à convaincre ces scolastiques du prix de leur préparation pour le salut des âmes, dussent-ils même ne jamais avoir à s'en servir plus tard, au cas où Dieu les rappellerait avant qu'ils ne se livrent au travail apostolique.

7. Saint Ignace ne fait d'ailleurs en cela que pousser à l'extrême la conception de vie religieuse qui présida, au XVI[e] siècle, à la fondation des Instituts de Clercs Réguliers (1). Mais de même qu'il allait jusqu'au bout des innovations légitimes dans l'organisation de son Ordre, expériments et durée du noviciat, vœux simples, prolongation des études, suppression totale de l'Office choral, ainsi pénétrait-il toute la vie religieuse des siens d'un zèle sans limite pour le salut des âmes, cherché dans les formes les plus diverses des ministères apostoliques.

8. Et cette considération pourrait servir de dernier argument. Qu'on relise les principes qui président au choix et à la répartition des ministères dans la VII[e] partie des Constitutions et l'on verra sans peine la place qu'y occupe le but apostolique de la Compagnie.

Une conclusion s'impose : entre le don total de soi à l'apostolat et la perfection personnelle saint Ignace n'a vu aucune incompatibilité ; bien plus, il lui apparaît comme une forme très parfaite d'amour de Dieu, une conséquence immédiate du désir de Le glorifier par un service toujours plus total.

*
* *

II. — D'autre part il n'y a pas d'apostolat véritable sans perfection personnelle.

1. Conduire les âmes à Dieu est une œuvre essentiellement surnaturelle. Qu'on envisage l'apostolat comme une œuvre sacerdotale,

(1) Tous, sauf un, furent fondés au XVI[e] siècle.

une mission, un témoignage (1), la conclusion est toujours la même; nécessité de l'union intime de l'apôtre avec Dieu. Toute la Tradition fait écho ici aux paroles de Notre-Seigneur. Saint Ignace y insiste dans la lettre aux scholastiques de Coïmbre. « Dans l'ordre surnaturel, écrit-il, il en va de même que dans l'ordre naturel. Un être agit selon sa nature ». Il conclut que, pour rendre des âmes humbles, patientes, charitables, il faut posséder soi-même ces vertus.

Il est facile de montrer la valeur de cet argument exprimé par le saint Fondateur en termes de philosophie scolastique. Une simple application du principe suffit à l'illustrer.

On ne révèlera aux âmes que le Christ que l'on connaît. Mais nous savons que Dieu ne se révèle qu'à ses amis. Notre-Seigneur en appelle à ce principe quand Il dit à ses apôtres qu'Il ne les appellera plus ses serviteurs, mais ses amis. Il leur a donné la preuve de cet amour en se révélant si intimement à eux. Dès lors quelle que soit la science théologique ou scripturaire du prédicateur ou du directeur spirituel, sans cette révélation intérieure, il ne conduira pas les âmes au Verbe incarné qu'il connaît seulement par l'extérieur.

C'est ce qu'exprime bien la prière liturgique qui précède la lecture de l'Evangile à la messe. Au prêtre qui va bientôt l'interpréter pour les fidèles, l'Eglise fait demander cette grâce ; « Dominus sit *in corde meo et in labiis meis*, ut digne et competenter annuntiem Evangelium suum ».

Vouloir conduire les âmes sans union intime avec Dieu, dans le Christ Jésus, c'est vouloir s'attirer le troupeau sans passer par la porte de la bergerie. Or tous ceux qui agissent de la sorte sont « des voleurs et des larrons », qui ne sauraient pas faire l'œuvre du vrai Pasteur.

2. Saint Ignace insiste souvent sur la *notion d'instrument* pour montrer la nécessité de la sainteté personnelle pour l'apostolat.

L'instrument laisse nécessairement sa trace dans toute œuvre pour laquelle on l'emploie. Plus l'œuvre est délicate et parfaite, plus c'est vrai. (Finesse du pinceau, qualité des cordes du violon et de la caisse de résonance, valeur de l'archet). — L'instrument est aussi d'autant plus parfait qu'il s'adapte mieux à la main de l'ouvrier et de l'artiste. L'homme est l'instrument dont Dieu, dans sa bonté, veut bien se servir pour faire son œuvre. Il concourra d'autant plus, pour sa part à la perfection de l'œuvre qu'il sera, — par la perfection de sa charité, — plus uni à la main divine et possèdera les qualités surnaturelles qui s'accordent à l'œuvre à accomplir.

(1) Voir les articles parus sur ce sujet dans la *Vie spirituelle* de 1948.

3. La sainteté personnelle est d'ailleurs une *nécessité psychologique* inéluctable pour un apostolat fécond.

La ferveur du témoignage ne se mesure-t-elle pas à la sincérité des convictions ? Où donc l'apôtre puisera-t-il la constance d'un apostolat souvent ingrat sans un amour qui le soutienne, le stimule, le console ?

D'autre part combien les âmes se rendent vite compte de l'absence de sincérité. du caractère superficiel de la doctrine et surtout des conseils et des exhortations !

Un fragment de lettre du P. Dillard résume bien cet argument. Parlant de son ordination prochaine, il écrit : « Ce moment me fait peur. Ce que j'y vois surtout, c'est qu'il faudra accorder ses actes avec ses paroles. Et cela c'est formidable ! Être sincère quand on prêche aux gens, ne rien leur dire qu'on n'ait expérimenté soi-même, ne leur demander aucun sacrifice qu'on ne soit décidé à accomplir le premier...! Bien sûr, le prêtre, lui, parle au nom de Dieu, il ne fait que transmettre ; mais tout de même, il transmet avec sa conscience et sa vieille carcasse d'homme, le divin et l'humain ne se séparant que par une distinction de raison dans le ministère. Alors quelle responsabilité ! » (1).

4. Il est frappant de constater que saint Ignace, dans les Constitutions ne s'arrête guère à mettre en garde ses lecteurs contre les dangers que l'apostolat offre à la sanctification personnelle, Les aurait-il ignorés ? Evidemment non.

Il devait savoir qu'au moins certaines formes de la vie apostolique telle qu'il l'envisageait, exposaient le religieux à la *dissipation*, donc au dessèchement de l'âme, à de grandes aridités dans la prière ; à l'*insincérité* provenant ou de la nécessité d'exhorter quand on n'est pas sous l'influence sensible de la grâce ou de l'autorité même qu'assure la dignité de prêtre ou de prédicateur, etc. (plus la chaire est élevée, plus le prédicateur se sent d'autorité et plus il est porté à inviter les autres à gravir des sommets qu'il se contente lui-même d'admirer de loin) ; à la *routine* par la nécessité de traiter constamment des choses les plus saintes, mais dont la sainteté est tellement voilée ; à la *vanité* et à la *sensualité* dans certaines formes surtout d'apostolat : confesseurs de rois ou des princesses royales, commerce continu avec des évêques ou des cardinaux... aujourd'hui on ajouterait certaines retraites de religieuses !

La note de la conception ignatienne de la perfection personnelle et de l'apostolat est essentiellement positive et conquérante.

*
* *

III. — Saint Ignace a fait mieux que prévenir et mettre en garde

(1) Lettre au R. P. Rondet, 1928.

avec insistance : il prépare l'apôtre à trouver dans l'apostolat une source abondante de sanctification personnelle et lui indique les moyens.

Car il n'y a pas de doute à ce sujet : l'apostolat peut et doit, s'il est exercé en tenant compte des conditions de l'action divine et de la coopération humaine, devenir un puissant facteur de sanctification personnelle.

1. Saint Ignace met dans l'âme de l'apôtre une *très haute idée de l'apostolat* et en fait une œuvre essentiellement *personnelle.*

La lettre aux scolastiques de Coïmbre en 1547 est très significative à cet égard. Pour stimuler leur générosité, il exalte la dignité de l'apôtre, la grandeur d'être appelé à partager l'œuvre du Rédempteur et dès lors l'indignité d'une vie médiocre au service d'une telle cause.

Rappelez-vous ce qui nous a été si bien dit ce matin sur « Dieu regardant le monde », « le ramenant à Lui », « le sauvant dans son Fils », Comment l'apôtre qui médite ces grandes réalités ne serait-il pas soulevé au-dessus de lui-même, comment ne mépriserait-il pas, se sentant appelé à coopérer à cette tâche, les satisfactions vulgaires ou simplement trop communes ?

L'apostolat nous est présenté comme une œuvre essentiellement *personnelle,* avec tout ce que donnent de joie, d'élan, de consolation l'union intime avec Notre-Seigneur, la conscience d'être invité par Lui à collaborer à son œuvre, sa constante présence.

Notre-Seigneur dit dans l'Evangile : « Si quis vult venire *post Me... sequatur Me* ». Saint Ignace traduit : « Qui voluerit venire *Mecum...* laborare *Mecum...* »

2. Avant de lancer l'apôtre dans l'action, il l'a formé aux vertus proprement apostoliques. Nous n'avons pas à considérer ici la formation scientifique, mais la formation spirituelle.

Les expériments du noviciat, — tels qu'ils les imposait à ses disciples, — étaient bien faits pour préparer l'apôtre à l'esprit de prière, à l'austérité de la vie, au désintéressement, à l'abandon à la Providence.

Il suppose d'ailleurs que les Religieux ainsi formés seront arrivés à un très haut degré de détachement par la pratique d'une totale abnégation. Ce détachement leur permettra d'être à la fois hommes d'oraison et hommes d'action. Polanco écrit que saint Ignace veut que nous trouvions autant de dévotion dans n'importe quel travail apostolique que dans la communication avec Dieu par la contemplation (*Mon. Ign.*, I, 3, 502).

3. Que sera dans l'esprit d'Ignace l'*oraison* de l'apôtre ? D'abord il ne veut lui prescrire ni mesure, ni méthode déterminée. Le religieux suivra docilement les appels de la grâce et les soumettra, au

besoin, au jugement de son Supérieur. Cependant il propose à l'apôtre une forme de prière très facile pour un homme mortifié et très féconde : c'est de chercher et de voir Dieu en tout et en tous. Qu'on se rappelle la Règle XVII[e] du Sommaire sur l'intention qui doit nous guider dans la fidélité à notre vocation et dans toutes nos actions particulières. Il a développé cette pensée également dans les quatre points de la *Contemplatio ad amorem.*

Il y a cependant une pratique de vie spirituelle à laquelle il attache une grande importance et dont il ne dispense jamais : c'est l'examen général et surtout particulier. L'apôtre, en effet, a besoin de maintenir par ce moyen la pureté de ses intentions et de ses actions, mises en danger par ses contacts continuels avec le monde et par son activité elle-même. L'examen particulier mettra, dans cette vie, extérieurement peut-être si dispersée, un principe d'unité dans l'effort et la tendance à l'union avec Dieu.

4. Saint Ignace insiste d'ailleurs à plusieurs reprises sur la nécessité pour les siens de tendre continuellement à l'acquisition des *vertus solides*, qu'ils aient ou non des consolations spirituelles.

Ce que sont ces vertus solides, les Exercices spirituels et certaines recommandations nous le disent suffisamment. Le troisième degré d'humilité, une charité très pure que favorise, en particulier, un désintéressement total dans l'apostolat, qu'il s'agisse de l'estime (renoncement aux dignités ecclésiastiques) ou des avantages personnels (ministères gratuits), l'indifférence à l'égard des lieux, des personnes et des formes de ministères.

*
* *

« In omnibus quaerant Deum » ! C'est la formule de sanctification et d'apostolat donnée par saint Ignace à ses disciples.

« C'est avec l'idée supérieure que ce théocentrisme correspond intimement au caractère de la vie apostolique qu'Ignace, le mystique, dans sa sagesse claire et infaillible et son incorruptible fermeté. a fondé sur lui la Compagnie de Jésus » (1).

Evidemment les Constitutions imposent l'effort de sanctification personnelle. « Cependant, l'ascèse et l'apostolat constituent dans la Compagnie un tout indissoluble ; ils se rejoignent, se conditionnent et se complètent l'un, l'autre... La sanctification, correspondant au caractère final de l'Ordre, sera conçue de manière à permettre et donner la meilleure adaptation possible pour tout genre de service apostolique » (2).

Joseph Creusen, S. J.

(1) De Chastonay, S. J., *Les Constitutions*, p. 166.
(2) *Ibid.*, p. 176.

ROLE DE LA PRIÈRE

Objet de la conférence : Rôle de la prière dans la vie spirituelle personnelle et apostolique ; efficacité de la méthode ignatienne de prière : les deux points de vue étant étroitement unis.

Méthode. Le plus simple puisqu'il s'agit d'indications générales est de passer en revue les principes fondamentaux en la matière, en signalant d'abord au passage l'utilité de certains éléments des Exercices, quitte à voir dans une dernière partie comment la spiritualité ignatienne reste toujours utile.

I. — Rôle de la prière dans la vie spirituelle

Ce qu'est la prière. — La prière est une élévation de l'âme vers Dieu, une prise de contact vivante avec lui, selon les divers aspects sous lesquels il se présente à nous.

La prière nous apparaît à la fois comme un attrait, un devoir, une nécessité.

A) Considération essentielle : Dieu en lui-même, en tant qu'Etre unique, l'être par excellence, le seul qui mérite ce nom. Il possède toutes les perfections. Infiniment parfait, il est dès lors digne de notre admiration et de notre soumission absolue.

Utilité de vivifier par la prière ces notions abstraites de métaphysique, sur l'Etre pur qui restent cependant le fondement solide de toute notre attitude spirituelle et nous aident à prendre pleinement conscience de la richesse de l'Ecriture. Là sous toutes les formes revient cette idée de la primauté et de l'unicité absolue de l'Etre divin, principe et fin de toutes choses. Il suscite l'admiration, l'étonnement au sens fort du mot, une sorte de réaction admirative devant son immense grandeur, en même temps qu'un élan irrésistible vers cette beauté suprême et le sentiment de l'obligation qui nous lie à lui, puisque nous lui devons tout. Tout cela se confond dans un sentiment unique, une attitude réservée pour Dieu seul, en dépit de la profanation que le mot subit, appliqué aux créatures, l'*adoration*.

Les *Exercices* favorisent cet état d'âme : 1) par l'usage fréquent des termes exprimant la grandeur de Dieu : souveraine majesté, Seigneur tout-puissant, éternel, maître de toutes choses, etc. —

2) par le rappel direct de ces grandes vérités à l'occasion du Fondement, du péché, de la contemplation *ad amorem.*

Il est d'ailleurs facile, malgré tout, d'entretenir ce sentiment; en particulier : 1) par la contemplation du monde, qui représente une source inépuisable de manifestations des attributs divins ; — 2) des inventions modernes et des découvertes incessantes qui ne font qu'expliciter et exploiter le contenu de la création ; — 3) par les données que nous fournissent la vie apostolique et l'histoire : elles nous font pénétrer dans l'œuvre plus intime de Dieu par la connaissance des âmes, surtout de celles des saints et des merveilles qu'y opère la grâce divine. Au confessionnal, dans la direction, l'apôtre est souvent en mesure de constater cette influence de Dieu, en témoin édifié et humilié de sa propre infériorité au service de ce Dieu, qui manifeste sa puissance surnaturelle souvent dans les âmes les plus simples. Cela contribue efficacement à nous maintenir dans le sentiment de notre néant et de l'admiration pour Dieu.

B) Ce Dieu bon, créateur, conservateur, sanctificateur, c'est le Père céleste de l'Evangile, notre Père dont la pensée doit susciter en nous un sentiment profond de reconnaissance et d'action de grâces.

Cf. la *Contemplation ad amorem* qui nous aide à féconder cette idée en mettant en relief les divers aspects de la libéralité de Dieu envers nous : le don incessant, universel ; le donateur, par pure gratuité. Ces sentiments sont aussi souvent exprimés dans l'Ecriture, la liturgie, les formules officielles de prière : *Te Deum*, *Gloria in excelsis*, etc., que la seconde manière de prier et la troisième nous permettent de nous assimiler plus intimement.

C) Prière-demande : Il n'y a pas à s'embarrasser de subtilités. La prière de demande est la prière évangélique. Le *Notre Père* nous apprend à établir l'ordre dans nos demandes : d'abord les biens surnaturels et désintéressés : le règne de Dieu dans le monde, le triomphe de sa volonté dans la sanctification de son nom ; puis les biens naturels nécessaires : *panem nostrum cottidianum.*

Ceci doit développer d'abord en nous un sentiment profond de confiance filiale en Dieu, selon l'enseignement évangélique et nous aider à inspirer aux âmes cette même confiance.

Les Exercices en multiplient les applications, surtout dans l'ordre spirituel par la place qu'ils font à la prière de demande dans l'oraison : au début de chaque méditation; à la fin, par les colloques et tous ces rappels incessants à l'intercession de la Sainte Vierge et des saints pour venir en aide à notre impuissance et toute cette atmosphère de prière qui enveloppe le retraitant. — Ils nous font saisir sur le vif notre néant naturel et spirituel ; notre dépendance absolue à l'égard de Dieu et la soumission entière dans l'humilité,

qui en est la conséquence. C'est un puissant contrepoids à notre tendance à l'*egocentrisme*, au *naturalisme*, au sentiment que le monde se suffit à lui-même et qu'il est inutile de chercher au-delà.

D) L'existence du péché oblige à compléter cette attitude par le souci de la prière réparatrice. Nous avons abusé des dons de Dieu, nous l'offensons quotidiennement. Il faut que notre prière, unie à celle du divin médiateur et transformée par lui, aille à Dieu comme un témoignage sincère de ce repentir qui ne peut être vrai et efficace que grâce à lui.

Ici la notion du péché, telle qu'elle est développée par la première semaine, nous aidera très efficacement à prendre conscience de cet état de choses et à en tirer les conséquences.

On retrouve ainsi les quatre aspects de la prière par excellence, le Sacrifice de Notre-Seigneur sur la Croix et sur l'autel, tels que, pour la première fois sans doute, dans un document officiel, les expose avec un certain détail, l'encyclique *Mediator Dei* (fin latreutique, eucharistique, impétratoire et satisfactoire).

Divers états de la prière

I) Il y a d'abord l'habitude de la prière en général, qui pousse à profiter des occasions qui s'offrent d'elles-mêmes. C'est le degré élémentaire, mais il est insuffisant.

II) Il y a ensuite cette disposition permanente que nous appelons la *piété.* Elle porte à la vie de prière, en donne le goût, en favorise la pratique.

C'est, comme l'indique l'origine du mot, le sentiment qui est analogue à l'affection qui unit les membres d'une même famille, il nous donne l'impression de la vie familiale avec Dieu, et crée dans notre vie une atmosphère d'intimité avec Dieu qui devient comme naturelle à l'âme et la pousse à considérer tout le reste comme étranger.

Ce sentiment est le fruit naturel des Exercices bien faits. Il entretient la joie de vivre avec Dieu et dans sa compagnie.

III) *Dévotion.* Ce mot si cher à saint Ignace indique un des principaux fruits de la piété en même temps que la récompense donnée par Dieu à qui s'attache à lui. Il se communique directement à l'âme et constitue en quelque sorte l'expérience directe du divin. Saint Ignace estime qu'elle doit être recherchée comme favorisant beaucoup la vie spirituelle et y ayant sa place normale. Il faut utiliser la consolation et tâcher de faire cesser la désolation, en se rendant compte de ses causes.

Il nous a laissé à ce sujet les précieux documents que constituent les règles du discernement des esprits et des scrupules. C'est un héritage que nous devons apprécier à son juste prix. Il met en nos mains, dès les débuts de la vie spirituelle et de notre apostolat,

un capital d'expérience surnaturelle de valeur. Ce ne sont pas des titres périmés. Ces règles gardent toute leur utilité en condensant une riche expérience qui apporte immédiatement au directeur novice une information et une ligne de conduite ferme et sûre, une grande facilité, s'il veut la suivre, pour dépister les illusions en lui-même et chez autrui, une initiation précise à l'étude des voies spirituelles, à l'influence du bon et du mauvais esprit. Elles le mettront en mesure de s'y reconnaître beaucoup plus facilement que s'il était livré à lui-même et à son inexpérience.

IV) *Union à Dieu.* Elle désigne l'ascension indéfinie vers lui et constitue un avant-goût de la vie éternelle. Elle comporte tout d'abord l'habitude de la présence de Dieu, entretenue et développée de manière à nous faire vivre de sa pensée et sous son regard. Elle est particulièrement nécessaire dans la vie d'apostolat pour éviter les recherches de l'amour-propre et développer le désintéressement et les autres dispositions indispensables pour devenir l'instrument « cum Deo coniunctum », si cher à saint Ignace.

Cette union va croissant jusqu'aux plus hauts sommets de la sainteté qui consiste essentiellement dans le développement de la charité et, si le bon Dieu y appelle, peut se manifester par les états mystiques.

Les Exercices sont très efficaces pour aider l'âme dans cette voie. Cf. les deux interprétations qui en sont données, qu'il s'agisse de la voie ordinaire de la sainteté ou de la préparation aux états mystiques proprement dits.

C'est ce qui reste à voir dans la seconde partie de cet exposé.

II. — Efficacité de la doctrine de saint Ignace sur la prière

A) Il y a d'abord à souligner le préjugé favorable provenant de toute l'histoire de son influence depuis le XVIe siècle, en particulier de l'effet extraordinaire produit lors de la révolution religieuse de cette époque. Le retour au catholicisme et la véritable réforme dans les pays restés fidèles sont dus pour la majeure partie à l'application de la doctrine ignatienne par les Exercices tels que les donnèrent nos premiers Pères, Favre, Canisius, Strada, etc.

L'étude directe justifie et explique cette action que, à de nombreuses reprises, a mise en relief le jugement, autorisé entre tous, de l'Eglise et tout récemment encore, en plusieurs documents importants.

Cette étude directe, indépendamment des exemples donnés par saint Ignace, peut se faire à l'aide de trois sources concordantes :

1. Les Exercices spirituels.
2. L'Examen général et les Constitutions.
3. Les Lettres de saint Ignace.

Elle met en relief :

a) Le principe de cette doctrine où la place capitale est donnée à la présence de Dieu, à son souverain domaine et à sa divine majesté, où l'on rappelle sans cesse le but de toute vie humaine qui esf d'honorer et servir Dieu. Ce service y apparaît comme le but suprême de notre activité personnelle et apòstolique. Par suite la première place y est donnée aux exercices variés qui nous acheminent vers lui.

b) Mais cette doctrine préconise l'union indissoluble de la prière et de l'aciion ; en ce sens que l'abnégation, la lutte contre les mauvaises inclinations, le souci de rétablir et de maintenir l'ordre en nous-mêmes, pour assurer le service de Dieu, apparaissent comme indissolublement liés à nos rapports avec Lui. C'est le double aspect d'un même problème : le secours divin et l'action personnelle se conjuguent pour assurer notre pleine soumission, notre dévoucment absolu et sans réserve à la cause divine et faire de nous les instruments de Dieu.

B) En particulier pour ce qui concerne les *Exercices :*

Il est incontestable qu'ils donnent le goût de la prière; qu'ils forment à la prière ; qu'ils en suscitent non seulement l'habitude, mais le besoin. La prière y joue un rôle capital. Plus une retraite est priée plus elle est efficace. Il faut se défier de l'apparence qui semble mettre au premier plan l'appel à la volonté et à l'effort humain.

Réalisation. La pensée de Dieu joue le rôle prédominant et essentiel. Dès le premier instant le retraitant est placé en face de Dieu et saisi des relations inéluctables qui découlent de son état de créature. Tout est en conséquence ramené à ceci : 1) reconnaître et faire cesser le désordre essentiel du péché ; — 2) s'orienter positivement vers le service de Dieu, à la suite et à l'exemple de Jésus-Christ ; — 3) participer dès ici-bas à la suprême récompense qui sera l'union à Dieu dans l'amour réciproque et éternel.

Pour ce qui concerne la prière, saint Ignace groupe tout sous le nom commun d'exercices. Il suffit que la pensée de Dieu y soit présente et c'est d'ailleurs ce qui communique à tout l'effort humain sous la grâce de Dieu, sa valeur surnaturelle, sans proportion avec les actes directs. Il mentionne ainsi l'examen, la méditation, la contemplation, la prière vocale et mentale, les considérations diverses (1re annot.). Il y fait entrer les diverses prières vocales, si souvent rappelées (Anima Christi, Pater, Ave, etc.) ; les méthodes diverses d'oraison mentale (sept), les examens, les diverses règles, notamment pour l'élection. Il crée par là un milieu surnaturel où l'intense effort humain coopère à la grâce de Dieu demandée, recherchée, appelée avec insistance ; apprenant par ses diverses règles sur

le discernement des esprits, les scrupules, la véritable orthodoxie, à voir clair dans l'appel divin, en même temps qu'il excite la volonté à y répondre de son mieux.

Il habitue ainsi à vivre dans un milieu surnaturel rendu aussi vivant et présent dans sa complexité, que notre milieu ordinaire et tout dominé par la considération du bon et du mauvais esprit, c'est-à-dire par le conflit des forces opposées du bien et du mal.

Il faut insister ici sur l'importance de cette méthode de prier qu'est le *colloque*, sur laquelle saint Ignace revient à plusieurs reprises et qui marque tout particulièrement pour lui le moment où l'âme est appelée à recueillir le fruit de son intense effort dans la voie de l'union à Dieu. Il a en effet l'avantage d'établir dans la familiarité avec Dieu, la Sainte Vierge, les saints, surtout avec Jésus-Christ. Il les introduit dans notre vie intérieure quotidienne, au plus intime de notre âme ; il y ajoute la douceur et la facilité pour le développement ultérieur de l'union à Dieu et de la prière fréquente.

Parmi les autres avantages de la méthode ignatienne de prière, on peut, en dépit d'un préjugé très répandu, signaler la simplicité de son mécanisme. Il suffit pour s'en rendre compte de la comparer avec les procédés de la *dévotion moderne* au XV[e] siècle ou les méthodes d'oraison du XVII[e] siècle, avec saint François de Sales, M. Olier, etc. et leurs actes multipliés. Elle se borne à rappeler les principes fondamentaux, ne retenant que l'essentiel et laissant beaucoup à l'initiative individuelle, comme le rappellent les diverses remarques complétant les indications d'ensemble, ou qu'il faut s'arrêter sur une pensée ou une affection aussi longtemps que l'âme y trouve de la dévotion, recommandant par dessus tout le goût spirituel. Il faut noter en particulier combien la contemplation est efficace pour nous aider à tirer parti des récits évangéliques, à nous les représenter d'une façon concrète, à les revivre sans effort, à entrer en contact intime avec les personnes, etc.

Elle est ainsi d'accord avec nos tendances actuelles au concret, au vivant, à la simplification, à l'union de la prière et de l'apostolat, *in actione contemplativus*, au pratique en même temps qu'au besoin de se justifier ses actes, saint Ignace ne manquant pas d'expliquer la raison d'être de telle ou telle recommandation assurant à la prière et à l'action un rendement supérieur. Pas de mécanisation mais non plus pas de ce vague et de cette improvisation qui, même pour la prière, ne valent rien.

Ferdinand CAVALLERA, S.J.

LA FORMATION A L'ORAISON DU DISCIPLE DE S. IGNACE

Surin dit quelque part dans son *Catéchisme Spirituel* (t. I, 2° P., Ch. 2, § 1, p. 99) : « l'oraison étant la nourriture ordinaire de l'âme et le plus fréquent exercice auquel elle se doive donner, il est d'une grande conséquence qu'elle lui soit rendue si facile et si agréable que, non seulement il ne soit pas besoin de s'y contraindre, mais que l'on y sente un certain attrait et suavité continuelle, et, si faire se pouvait, il faudrait que cette occupation nous devînt si familière que pas une autre de notre vie ne le fût davantage... Nos besoins sont si grands et la nécessité de recourir à Dieu si pressants qu'il faut nous en rendre l'abord non seulement aisé, mais encore, si faire se peut, délicieux ».

Or, les faits viennent-ils répondre à ce souhait ? L'oraison n'est-elle pas pour un trop grand nombre la corvée dont il convient de s'acquitter pour ne pas manquer à la règle ou qu'on n'est pas mécontent d'esquiver sous des prétextes plus ou moins valables ? Un certain nombre même ne mettent-ils pas en doute la valeur de l'oraison formelle ? Ne leur apparaît-elle pas comme un exercice artificiel, sans lien profond avec la vie apostolique, voire comme une heure soustraite à un temps précieux qui, tout entier, doit être consacré à l'action ?

A cette désaffection, on peut donner comme cause, entre autres, l'impossibilité pour les tempéraments modernes de garder la solitude, de rester en place... N'y a-t-il pas surtout un manque de formation et un besoin de remonter aux sources ?

C'est donc aux sources que nous irons pour étudier cette formation à l'oraison qu'il faut donner aux disciples de S. Ignace. Et, certes, ce n'est pas un traité que je me propose d'entreprendre ; il a été fait maintes fois par de très grands spirituels ; je me bornerai plus simplement à étudier sous quel aspect principal présenter la vie d'oraison à des jeunes de 1948 de façon à obtenir leur faveur et leur persévérance, moyennant la grâce qui, elle, ne fera jamais défaut.

J'en viendrai tout de suite à S. Ignace. Dans les Constitutions, N. B. P. parle matériellement peu de la formation de ses enfants à la prière, mais ses paroles sont substantielles ; et naturellement, il renvoie aux Exercices où il a mis toute sa sagesse, toute son expé-

rience et tout son cœur. De la Grande Retraite, il attend, avec une réforme de la vie, *un entraînement à l'oraison mentale et vocale* (Ex. Gén. IV, 10) ; ailleurs (Cst. III, 1, 20 et R) : il faut donner et expliquer au noviciat les Exercices en tout ou en partie, en vue d'*apprendre à méditer et à prier*.

Autrement dit, le disciple de S. Ignace doit se former à l'oraison par sa familiarité avec les Exercices.

Une 2e assertion n'est pas moins formelle quant au temps à accorder aux exercices de piété par les scolastiques : 1 heure seulement, y compris les 2 quarts d'heure d'examen (Cst. IV 3 B). Mais nous savons assez par ailleurs que, dans son esprit, *cette mesure suppose et exige une mortification intérieure consommée.*

Enfin, une 3e proposition : N. B. P. espère bien que le Jésuite formé sera un familier de Dieu, sachant le chercher et le trouver en toutes choses (Cst. III, 1, 26 ; IX, 2, 1 ; X, 2).

De cette dernière assertion, qui n'est pas dans mon sujet et qui sera traitée après, je ne dirai mot mais je m'en servirai seulement comme du but sublime auquel doit tendre une formation bien menée. Je me contenterai donc de développer ici les 2 premières propositions de N. B. P. : le jésuite doit se former à la prière par sa familiarité avec les Exercices et y puiser le caractère propre de son oraison.

Notre oraison requiert une abnégation profonde ; mais, d'ailleurs, cet effort d'abnégation est notre part d'union à Dieu dans l'action.

*
* *

Que le Jésuite ait à se former à l'oraison par la pratique assidue des Exercices, tout le monde l'admet comme tous les documents le prouvent ou le rappellent ; depuis le P. de Ruiz, le premier Maître des Novices, jusqu'au T. R. P. Janssens, l'affirmation est unanime : les Exercices sont notre école d'oraison. (*Archivum Historicum S. J.*, anno XV, fasc. I-II, p. 90. — Voir aussi de beaux textes de Nadal, dans *Mon. Hist. S. J. Epist. P. Nadal,* t. IV, p. 666 sq.).

Mais les sources montrent également le souci qu'avaient les Maîtres de la première heure, un Fabio de Fabi, un Gagliardi, un Ceccotti... *de relier l'oraison avec la vie*. C'est qu'ils avaient reçu les leçons de Nadal et celui-ci, au dire du P. de Ruiz, insistait beaucoup *sur le caractère apostolique de l'oraison du jésuite* (*A. H. S, J.*, art. cit., p. 86) : « elle doit être à la fois pratique et affective, c'est-à-dire orientée à la pratique et essayant de sentir les douceurs de la visite divine. La synthèse de ces deux aspects est donnée dans un paragraphe substantiel de son Instruction : l'oraison doit se faire ainsi : elle doit

augmenter, guider et donner du goût spirituel à l'action par son intensiié et sa force dans le Seigneur ; l'action à son tour doit augmenter et donner force et joie à la prière. De cette façon, Marthe et Marie étant jointes et s'aidant mutuellement, on n'embrasse pas seulement une partie de la vie chrétienne, la contemplation, qui est la meilleure. Que sans inquiétude et sollicitude Marthe aide Marie et lui soit unie dans le Seigneur... L'oraison doit avoir son commencement et sa fin dans la charité et dans l'amour de Dieu ; elle doit portér des fruits dans la volonté et le désir ; elle ne doit pas être une pure et sèche spéculation ».

Gagliardi a, lui aussi, ces fortes paroles sur l'oraison apostolique : « Notre oraison ne tend pas à notre propre consolation, pour laquelle elle rechercherait la solitude (il avait dit, en effet, dans le paragraphe précédent : nous devons avoir une telle habitude de la prière que nous soyons capables d'élever facilement notre esprit vers Dieu au milieu de toutes sortes de distractions, d'affaires, d'occupations ou de ministères); notre oraison ne tend pas à notre propre consolation mats *elle a une relation intrinsèque avec l'action* et nous devons la faire avec cette intention expresse *que nous devenions par elle un instrument plus apte au travail ;* l'oraison ne doit pas nous retirer du travail, mais bien plutôt donner des forces et y engager ; *le signe de celui qui prie bien est la ferveur au travail,* signum bene orantis est fervor operis ». (*De plena cognitione Instituti* P. II, S. 1, C. 11, Art. 3, § IV de oratione). Cf. aussi Ceccotti dans *A. H. S. J.*, art. cit. p. 110, 10°.

Si les grands spirituels des premières années de la Compagnie avaient le sens d'une prière apostolique, c'est qu'il étaiènt profondément fidèles à S. Ignace et qu'ils avaient compris les Exercices ; des Exercices, ils n'allaient pas seulement à l'écorce, au corps, aux aux méthodes ; mais ils allaient jusqu'à l'âme, à l'esprit intérieur, au dynamisme interne.

Voyons comment *une vie d'oraison formée par les Exercices est essentiellement apostolique.*

Qu'ils poussent au zèle des âmes, c'est assez évident pour n'avoir pas besoin d'y insister (v. g. coll. du triple péché, enfer... Règne, Incarnation, 2 Etendards, Vie publique... 3e semaine, 4e semaine...). Mais il est *un but plus profond de la prière apostolique*, c'est *la docilité au Saint Esprit* à laquelle elle doit nous éduquer. Ceccotti dit qu'une des fins de notre oraison est que nous consultions Dieu sur nos affaires et que nous lui communiquions nos projets, que Dieu soit la norme et la fin de nos actions (*A. H. S. J.*, art. cit., p. 113). Et Gagliardi disait avant lui avec plus de concision et de profondeur (je citais son mot tout à l'heure) : « *que par notre oraison, nous devenions un instrument plus apte au travail apostolique* ». Ce mot rap-

pelle l' « instrumentum conjonctum cum Deo » qui est le souhait profond de S. Ignace pour le jésuite : un instrument souple et docile entre les mains de Dieu. Or tel est bien le sens de la prière dans les Exercices ; on a dit qu'elle était ascétique ! Point de vue valable peut-être en face d'une époque janséniste où il fallait montrer que la morale large des jésuites n'était pas une morale relâchée ; mais l'aspect positif est beaucoup plus vrai : *tout le mouvement de prière des Exercices tend à libérer en nous les forces de la charité pour Dieu et pour les âmes et à assurer la rectitude de l'élection.* Le P. de Guibert dit, en effet : « Les Exercices sont une méthode pour prendre les décisions nécessaires, pour se tracer un programme d'action... (et cela à quelque étape de la vie spirituelle où l'on se trouve »). (RAM, 1925, p. 189). Or, ce qui est vrai des grands débats aux moments importants de notre vie peut être dit de ces petits débats de chaque instant où nous avons à exercer notre libre arbitre; et les conditions nécessaires pour percevoir l'appel de Dieu aux heures décisives du choix d'un état de vie sont bien les mêmes, après tout, qui assureront la docilité habituelle à la grâce. Aussi, une prière profondément informée par les Exercices façonnera une âme vraiment apostolique, car « l'apôtre (tel que le conçoit S. Ignace) n'est pas principalement le travailleur infatigable, le pionnier intrépide, l'entraîneur habile et puissant que l'on imagine ; c'est avant tout et par-dessus tout un homme de Dieu, c'est-à-dire un homme que Dieu possède au point d'être l'âme de son âme et la vie de sa vie (L. Peeters, *Vers l'union divine par les Exercices,* p. 191). Donc si la vitalité même des Exercices a imprégné notre oraison quotidienne, son efficacité s'exercera au cours de nos journées pour nous permettre d'être fidèles aux plus délicates invites divines, elle éduquera en nous la docilité au Saint Esprit et dégagera notre « liberté d'action divine ».

Encore faut-il que cette prière quotidienne renouvelle et rafraîchisse les dispositions que les Exercices cherchent à susciter pour assurer une saine et bonne élection. Ce sont celles qu'allument dans l'âme du retraitant les pièces maîtresses des Exercices ; leur énumération et leur classement varient selon les auteurs.

Le P. de la Palma distingue 5 pas :

— le 1er est la haine et la douleur de ses péchés : 1re sem.

— le 2e, la mortification des passions, en déclarant la guerre à l'amour-propre sensuel et mondain : Règne.

— le 3e, l'exercice des vertus selon la doctrine évangélique, en particulier la pauvreté, le mépris de l'honneur et l'humilité du cœur : 2 Etendards.

— le 4e, une indifférence telle qu'on soit prêt à embrasser la pau-

vreté et l'humilité pour le seul désir de mieux servir Dieu, Notre-Seigneur : les 3 Classes.

— le 5e, à louange de Dieu égale, préférer la pauvreté et les humiliations pour être avec Notre-Seigneur : 3e degré.

Dans ces perspectives, les 3e et 4e semaines ont pour but de confirmer l'âme dans la voie de la perfection entreprise, en transfigurant l'amour de notre cœur ; saint Ignace entend par elles assurer la fidélité à l'élection majeure dans les mille décisions mineures de la vie quotidienne, la docilité à la grâce dans les petites élections de tous les instants. — Suit à peu près la même division l'auteur anonyme d'un manuscrit « De modo orandi Societatis » découvert par le P. Watrigant dans la Bibliothèque de Bourgogne à Bruxelles (C. B. E. nº 45 sq).

Plus simplement, le P. Lallemant réduit à *la pureté de cœur* la condition essentielle pour se laisser diriger par le Saint Esprit (*Doctrine Spirituelle*, p. 182, éd. 1924) ; et, en cela, il semble suivre de plus près la belle simplicité de saint Ignace qui ne voit d'obstacle à l'action de Dieu dans sa créature que dans les affections déréglées (*Exerc.*. nº 1, 16, 169 et pass.). Et c'est *le sens des 3 degrés d'humilité* où il résume tout le chemin parcouru depuis le début des Exercices avant d'aborder l'élection, c'est-à-dire avant de se mettre à l'école du Saint Esprit :

— avoir un sens de Dieu tel que, pour rien au monde, on accepte de commettre un péché mortel ou même véniel.

— avoir un sens de Dieu tel qu'on ne veuille admettre en soi le plus petit désir qui anticipe sur la connaissance du bon plaisir de Dieu.

— enfin *être tellement affectionné à Jésus-Christ* que, toutes choses égales d'ailleurs, on préfère aux joies du monde la Croix de Notre-Seigneur pour être avec Lui. A ce degré, l'âme est prête à suivre toutes les motions divines : l'amour de la Croix sur la balance de l'âme est la tare des affections déréglées (qui ne peuvent pas ne pas demeurer au moins à l'état de concupiscence).

Si l'on note que ces trois degrés s'appellent l'un l'autre et que le 3e inclut les 2 premiers, *il faut et il suffit que l'âme tende au 3e pour se maintenir avec la grâce en état de docilité au Saint Esprit.*

Une oraison apostolique devra donc chercher à s'affectionner tellement à Notre-Seigneur qu'elle préfère la Croix avec Lui plutôt que la joie sans Lui. Et pour être plus sûre de ne pas s'illusionner dans son amour, elle prendra repère sur les degrés précédents : elle visera aussi à éliminer toute faute délibérée et à évacuer toute affection déréglée.

Nous voyons ici où prend son origine *la tradition du caractère pratique de notre oraison,* tradition universellement admise, encore

qu'elle soit diversement interprétée. Et il n'était pas inutile de montrer que ce caractère pratique, qu'on a souvent rendu odieux en l'exagérant, est, en tout cas, indispensable à une prière dont le but majeur est de nous rendre disponibles à la grâce.

Mais n'oublions pas que le 3e degré est, aussi et plus encore, *un degré d'amour* et que *notre oraison*, pour être pratique, *doit encore être affective*, au dire même de Nadal. Or la synthèse de ces deux caractères, chacun pourra la faire assez facilement selon ses besoins par les méthodes que propose saint Ignace : contemplation et application des sens.

Ces méthodes sont incomparables pour développer l'amour et l'imitation de Notre-Seigneur. Si elles subissent quelque défaveur c'est peut-être qu'elles n'ont pas été suffisamment comprises.

Il faut noter, en premier lieu, *le progrès considérable que comporte la contemplation sur la méditation*, par rapport au sujet qui nous occupe, à savoir la docilité au Saint Esprit : *dans son développement d'abord*, la méditation a un but fixé d'avance, une idée préconçue, par exemple dans l'Incarnation, l'humilité du Verbe qui se fait chair ; elle adapte le fait historique à cette pensée dominante, elle ne prend dans le mystère que ce qui peut se rapporter au trait principal... aussi procède-t-elle avec ordre ; elle a une marche logique ; la raison y a la part principale. La contemplation elle, n'a d'autre but que d'étudier le fait historique sous toutes ses faces, dans tous ses détails ; au lieu de rattacher à une idée, fixée d'avance, ce qu'elle découvre, elle suit les idées offertes par le fait lui-même ; n'importe lesquelles, sans y chercher aucune unité, sans y suivre aucun plan... Aussi la contemplation a une marche beaucoup plus libre ; elle s'abandonne beaucoup plus à l'attrait intérieur et à la grâce du Saint-Esprit. La raison y a moins de place que dans la méditation ; les sens intérieurs de l'âme, l'imagination et le cœur y ont la part la plus considérable. *Dans son fruit ensuite*, la méditation comporte 1 ou 2 conclusions identiques, ou à peu près, pour tous. Dans la contemplation, variété et multiplicité... tout se rapporte à la connaissance, à l'amour et à l'imitation de Notre-Seigneur ; mais la conclusion est différente pour chacun. Par exemple dans l'incarnation : humilité, confiance, amour de Marie, zèle des âmes, reconnaissance, joie, amour de la vie cachée... Le Saint-Esprit est le grand Maître ; et il fait saisir ce qu'il veut, retenir ce qu'il désire, remarquer ce dont l'âme a besoin pour imiter Notre-Seigneur selon sa vocation personnelle, sa place dans le Corps Mystique, C'est à cause de cette ouverture laissée à l'action de la grâce que le colloque ne prévoit pas de grâce particulière à demander.

Quelques-uns sont gênés par *la place assez grande donnée à l'imagination dans la contemplation et l'application des sens*. Il faut, en

effet, concéder que leur point de départ est un fait historique reconstitué imaginativement ; mais c'est là *une condition inéluctable de l'Incarnation et condition pleine de valeur.* Si saint Ignace veut même qu'on s'aide de petits détails qui semblent insignifiants, ces traits, on ne les invente pas ; on les devine, on les suppose, en s'inspirant de l'Evangile, de la tradition, des bons instincts de l'homme ; *s'ils sont supposés, ils ne sont pas une fiction mais ils nous mettent en pleine réalité humaine.* De plus, que l'imagination doive être dépassée, et de beaucoup, c'est ce que montrent assez, semble-t-il, d'une part, la progression de la contemplation à l'application des sens par l'intermédiaire des répétitions, d'autre part l'étude du P. Maréchal sur l'application des sens dans le *Dictionnaire de Spiritualité.*

Bref, les données imaginatives ne sont qu'une plate-forme d'envol pour s'élever, si la grâce le permet, à la contemplation intellectuelle et même aux plus hautes sphères de la contemplation infuse. C'est ce qu'affirme le P. de la Palma (*Praxis et declaratio Exercitiorum*, éd. 1893, p. 39). « Cette manière de prier s'adresse d'abord aux personnes simples qui ne peuvent pas se livrer à de longs raisonnements ni pénétrer profondément un sujet : elles s'arrêtent à l'extérieur des Mystères. Elle s'adresse en second lieu à celles qui ont raisonné beaucoup, qui ont approfondi les matières par des méditations répétées ; ainsi elles sont invitées à un exercice plus reposant où cesse le travail du discours et, *de cette façon, elles se rapprochent de la contemplation par un simple et affectueux regard* jeté et prolongé sur les choses déjà méditées ».

Quoiqu'il en soit, l'inappréciable avantage de ces méthodes est qu'elles sont *un instrument merveilleux de pénétration surnaturelle de l'Evangile.* Autre chose est de le connaître théologiquement (par l'exégèse, le dogme, l'histoire...) ; autre chose de le connaître ascétiquement et mystiquement. Et on voit alors *toute l'importance qu'elles ont pour la prière apostolique* qui nous occupe ici : pour juger, parler, agir, vivre selon l'esprit de Jésus dans le contexte de notre vie quotidienne, il est nécessaire d'avoir tourné et retourné l'Evangile par la contemplation et l'application des sens. Je reprendrai la belle page du P. Platel, bien connue et inspirée peut-être par S. François de Sales (*Introd.*, L. 2, C. 1), mais qu'il est agréable et utile de relire : « On se fait des habitudes d'âme beaucoup moins à force de théories que de modèles à regarder... ainsi de notre éducation en famille. Par l'application des sens, où il faut moins d'imagination que de cœur, moins de science que de simplicité, l'âme entre dans le milieu divin ; dans l'intimité des personnages évangéliques, *elle se plie à juger, à sentir, à agir comme eux, ce qui est le comble de la dévotion* : « summum devotionis, imitari quod colimus ».

L'éducation surnaturelle se fait : un fils de paysan prendrait à la cour des manières princières ; un prince, exilé parmi des sauvages, y perdrait vite sa distinction native. La contemplation nous met à la cour du Roi Jésus. Comment, dès lors, ne pas subir l'influence ambiante et ne pas se conformer au modèle dans les plus petites choses? (Notice du P. Platel, dans les *Lettres de Jersey*, p. 71-72).

Les méthodes d'oraison de saint Ignace, à partir de la 2e semaine, nous font donc très simplement réaliser la synthèse à laquelle doit atteindre notre prière apostolique :

— affective, elle le devient vite et facilement à l'un ou l'autre degré.

— pratique, elle le sera presque infailliblement au degré le plus faible ; mais évidemment elle devra faire quelque effort pour tendre avec la grâce au 3e degré d'humilité, et à l'état de docilité parfaite au Saint-Esprit.

Pour résumer cette première partie : saint Ignace et, après lui, son premier commentateur, le P. Nadal et les premiers PP. Maîtres entendent former le jésuite à l'oraison par une familiarité intime avec les Exercices ; mais ils entendent bien qu'on saura les comprendre *intelligemment* et *profondément*.

Intelligemment : les méthodes ne doivent pas être un obstacle mais un moyen dont on se sert dans la mesure de l'utile. 1) Elles doivent être prises comme une pédagogie, une manuduction qui, si elle est bien appliquée, est *apte à faire découvrir à chacun son mode d'oraison* (et cela n'est pas pour déplaire aux jeunes d'aujourd'hui qui ont un sens aigu de la personne). Celui-là aura trouvé *sa manière de prier* qui, avec le travail, le temps et la grâce, saura combiner librement et doser, sous l'impulsion du Saint Esprit et les besoins de son âme, les différents procédés élémentaires mis en œuvre dans les méthodes des Exercices (P. Pinard de la Boullaye, *L'oraison mentale à la portée de tous*, p. 25 sq.). 2) De plus, une fidélité intelligente aux Exercices est capable *de faire parvenir aux plus hauts états d'oraison* : entre autres témoignages, très nombreux (L. Peeters, *op. cit.*, chap. IX et X), citons celui du P. Surin : « Combien que cette adresse d'oraison préparatoire, de prélude et de tout le reste semble gêner la liberté de quelques esprits qui, prenant cela avec trop de dessein et de prévoyance, limitent l'opération du Saint Esprit et restreignent son amplitude ; toutefois, quand cela se rencontre suavement et s'exerce sans contrariété, c'est le plus court et le plus assuré chemin à la véritable contemplation surnaturelle » (*Lettre de Surin*, 1636, RAM, 1925, p. 392).

Mais il faut aussi comprendre les Exercices *assez profondément* pour en découvrir l'âme et les exigences intimes : qu'on se serve de telle ou telle manière de prier ou qu'on use librement de ce qui est

utile en plusieurs d'entre elles, on doit être fidèle à l'esprit qui les anime toutes, à la fin qui les dirige : *la soumission totale de l'âme au bon plaisir divin* et, pour cela, *une pureté de conscience et de cœur qui aille jusqu'à* préférer à l'amour sensuel et orgueilleux la pauvreté et les humiliations pour être avec le Christ pauvre et humilié.

Faut-il dire, avant de passer au second point, combien *le caractère apostolique de notre oraison* semble être *capable de trouver la faveur des jeunes ?* — On a dit qu'ils n'aimaient pas le factice, l'artificiel ; quoi de plus vrai, de plus « authentique » qu'une oraison qui fait corps avec notre vie et notre vocation apostolique? — Ils ont le sens des autres, de la « communion » avec les hommes. L'oraison vraiment apostolique, même faite au prie-Dieu, n'est pas une évasion, mais une *communion spirituelle avec le monde divin,* préparant la communion de l'action avec le monde à diviniser. — Enfin, ils ont le culte de l'efficacité. Mais aussi, quand ils sauront prier, ils sauront puiser auprès de Dieu vigueur et force pour agir et se vaincre, ils assureront par leur prière *la seule efficience* qu'ils veulent au fond vraiment : *une efficience divine.* Je crois donc qu'il y a là, de l'oraison de la Compagnie, un aspect tout à fait traditionnel qui n'a certes pas été oublié mais que l'on peut renouveler pour aider les jeunes à rester fidèles à leur vie de prière. « Nova et Vetera... »

*
* *

Deuxième grande idée de saint Ignace concernant l'oraison (le temps d'oraison formelle est relativement court, mais cette mesure suppose une mortifioation intérieure consommée).

Nous venons de voir que la mortification est le fruit nécssaire d'une oraison apostolique, c'est-à-dire d'une oraison qui veut avoir pour but de faire de nous des instruments souples et dociles dans la main de Dieu. Nous allons voir maintenant que la *mortification est une condition nécessaire à une véritable vie d'oraison.* Si celui-là vit bien qui prie bien, celui-là prie bien qui vit bien.

Quand saint Ignace ne veut pas prescrire aux scolastiques plus d'une heure de méditation par jour, y compris les deux examens, c'est qu'il suppose « qu'ils ont jeté au noviciat un fondement convenable de renoncement à soi-même » (*Const.* IV, *Prooemium*), c'est-à-dire qu'ils seront suffisamment *morts à eux-mêmes.* Et N. B. P. s'en est souvent expliqué (v. g. lettres de Polanco à Brandon et à Fernandez, *Epist.* III, p. 501, 507 sq. Cf. Brou. *Saint Ignace Maître d'oraison*, p. 35-36) et en particulier à Nadal : « Je conviens que pour acquérir l'empire sur ses passions, il faut vaquer longuement

à la méditation et en traiter soigneusement avec Dieu et avec soi-même par la prière et la réflexion. Mais celui qui en est arrivé là s'unira plus étroitement à Dieu en 1/4 d'heure de recueillement qu'un homme immortifié ne saurait le faire en plusieurs heures d'oraison, car le plus grand obstacle qui s'oppose à ce que l'âme s'élève et s'unisse à Dieu lui vient de l'attache à elle-même qui l'appesantit et la retient » (*Franciosi*, p. 356).

Et ici, nous voyons ce qu'il faut entendre par cette mortification nécessaire à l'oraison : c'est *une disposition de préférence de Dieu et de ses intérêts à nous-mêmes et au monde* (nous reconnaissons la notion d'oraison virtuelle du P. de Grandmaison (1) : l'homme mortifié est celui qui n'a plus de goût que pour Dieu et les choses de Dieu ; « ayant transporté sur leur Créateur tout l'amour qu'il avait pour la créature, il aime Dieu en toutes choses et toutes choses en Dieu » : dès lors, il trouve Dieu partout et son âme se nourrit à faire la volonté de Dieu soit dans l'oraison soit dans l'action. « Meus cibus est ut faciam voluntatem Patris... »

Cette nécessité de l'abnégation pour la prière est fortement soulignée par les premiers maîtres spirituels de la Compagnie. Voici ce que dit Gagliardi, v. g. : « Notre oraison ne naît pas tellement à l'occasion de la solitude ou de la dévotion, de l'étude privée ou de l'effort personnel, mais bien plutôt de *la mortification même du cœur et de la pureté de nos affections* ; c'est d'elles qu'elle doit surgir et sur elles qu'elle doit mesurer sa vigueur et son intensité... *La règle de l'oraison, c'est la mortification et non l'inverse* (*op. cit.*, p. 97). Et Ceccotti de répondre : « Notre oraison doit consister non pas dans la ferveur extérieure ni dans les larmes, mais dans la mortification parfaite, *dans la démission de l'âme devant Dieu et la victoire sur soi-même* » (*A. H. S. J.*, art. cit., p. 113, 6°).

Et, de fait, si cette abnégation profonde n'est pas bien implantée dans le cœur, on ne pourra pas surmonter les grandes difficultés qu'on rencontre dans la vie d'oraison à tous ses degrés :

— *d'abord pour se rendre à l'oraison*, pour y consacrer (parfois pour y « perdre ») un temps précieux, il faut avoir le goût de Dieu. il faut avoir *un singulier besoin de Dieu*. Aussi faut-il développer, plutôt que le sens de l'oraison-précepte, *le sens de l'oraison-moyen* (d'ailleurs, les jeunes aujourd'hui n'aiment guère une prescription qui ne corresponde pas à un besoin perçu) ; je veux dire que l'oraison doit leur être présentée comme un *moyen d'union à Dieu*. Or l'union à Dieu, quelques-uns prétendent bien la maintenir dans l'action sans avoir besoin de recourir à une heure de méditation quotidienne ; mais si on a quelque peu le sens de Dieu et celui de sa

(1) R. P. Léonce de Grandmaison, *Conférences Spirituelles*, p. 158 sq.

propre misère, on sait bien qu'*on ne peut s'unir à Dieu que dans l'anéantissement, en soi, en son esprit, et en son cœur, de tout ce qui n'est pas Dieu.* Mais alors, l'adoration ainsi comprise ne peut se faire avec assez de profondeur et de force pour transmettre son énergie au déploiement quotidien de son activité, *que dans un temps suffisant d'oraison formelle;* de cette oraison formelle, il faudra faire *un usage suffisant* pour mettre l'âme à même de préférer habituellement Dieu, son bon plaisir, ses vues... au monde, à elle-même, à ses intérêts. La règle prévoit, comme « ration d'entretien », une heure de méditation quotidienne ; mais il peut y avoir des « rations de supplément », en cas de besoin. Il peut aussi y avoir, dans certaines occasions, des rations de jeûne ou d'abstinence... et en tout cas, rien ne déroute tant nos contemporains qu'une insistance sur l'intégrité de l'heure d'oraison au point de leur faire croire que, pour la méditation, c'est « le tout ou le rien ». Il y faut plus de nuances et cette notion d'oraison-moyen me semble importante pour substituer à la rigidité d'une contrainte extérieure — qui, d'ailleurs, reste au titre d'une règle — la souple rigueur d'une exigence intérieure. Encore faut il être dans le besoin de Dieu ! Seule l'âme mortifiée le ressentira, ce besoin de nature de se mettre en prière.

— Seule aussi, *l'âme mortifiée saura tenir tête aux épreuves de la vie d'oraison.* La sécheresse, et, souvent, une longue période de sécheresse est chose très normale après quelques années de vie religieuse : c'est la nuit passive des sens. Qu'on soit en régence ou dans les scolasticats, il importe alors souverainement de ne pas lâcher l'oraison dont une seconde étape, plus simple et plus affective, se prépare précisément à travers ce désert apparent. Pour cela il faut acquérir, par la prière et l'abnégation, le sens de la Majesté Divine, cette souveraine estime des choses de Dieu qui, seuls, permettent de poursuivre une méditation vide, désolée, apparemment inutile ; il faut avoir une idée assez haute de la Transcendance Divine pour être bien persuadé que le but ultime de l'oraison n'est pas la consolation, ni les lumières, ni même la force et le courage dans l'épreuve ou dans l'action... mais *l'hommage à rendre à Dieu*; je prie d'abord pour confesser sa Souveraineté et ma dépendance totale vis-à-vis de Lui ; on peut même dire ceci, je crois : la prière est — en dehors d'une volonté contraire de Dieu — *le seul* moyen de rendre à Dieu un hommage suffisant. Quoiqu'il en soit, *c'est à ce prix seulement d'une complète démission de soi, d'une complète mortification que l'âme persévère dans l'oraison et qu'elle y aura l'attitude convenable.*

Dès lors, on comprend la réponse de saint Ignace à Gonzalès : « Ne me parlez pas d'un homme d'oraison ; mais parlez-moi d'un homme mortifié ! »

Or, qu'est-ce qui va entretenir en nous cette mortification que

j'appelle une disposition de préférence volontairement donnée à Dieu et à ses intérêts sur nous-mêmes et sur notre amour-propre? Qu'est-ce qui va maintenir notre âme en état d'oraison virtuelle, si nécessaire pour l'oraison actuelle? — *C'est l'examen particulier*; c'est lui qui doit donner à l'âme cette attitude complexe, indispensable pour être un homme de Dieu dans l'action, pour y mener une vie d'union à Dieu et pour y rester dans la dépendance de l'Esprit Saint; *indispensable*, autrement dit, pour être un véritable apôtre (1).

En effet, l'examen particulier n'est pas seulement un quart d'heure d'oraison qui remet en présence de Dieu au milieu de la journée. C'est déjà beaucoup mais ce serait très insuffisant. C'est *l'application habituelle* de la volonté à réformer un défaut, à acquérir une vertu, à développer une tendance. — Il suppose et exige *la garde du cœur* — il *produit la pureté de l'âme* dans l'action — par là, il fait exercer *l'oraison virtuelle* et, à ce titre, il assure la prière habituelle. C'est surtout sur ce dernier point que j'insisterai parce qu'il rentre davantage dans mon sujet. Un mot pourtant sur les 2 premiers (2).

1) La vraie pratique de l'examen particulier suppose et exige *la garde du cœur*, c'est-àdire une attention aussi constante que possible sur les mouvements de l'âme; d'où les 3 temps dont le premier est le principal, tellement principal qu'il faut le renouveler aussi souvent que possible par des « relais », des oraisons jaculatoires... qui ravivent le propos, revigorent l'élan, raffermissent le vouloir... dans le sens de l'élection.

2) Grâce à cette vigilance, l'examen particulier pourra maintenir notre activité dans la dépendance actuelle de Dieu et *produire la pureté de l'âme dans l'action*. En effet, à supposer qu'à la fin de notre oraison du matin, notre âme s'est remise en disponibilité totale vis-à-vis du Saint Esprit, pratiquement dans la journée, avec l'entraînement des occupations, sous le poids des affections déréglées qui ne peuvent jamais être complètement mortes, *notre activité dérive* du but qu'elle s'était proposée dans la prière; plus ou moins consciemment, « l'œil de notre intention » s'est obscurci de visées moins

(1) Sur l'examen particulier et son adaptation aux divers âges de la vie spirituelle, cf. P. de la Palma, *Via spiritualis*, tract. de duplici examine conscientiae, lib. 2, c. 16 sq.; P. Lancicius, *De mediis conservandi spiritus*, C. IV de examine particulari; P. Lallemant, *Doctrine spirituelle*, texte révisé et annoté par le P. Pottier, éd. 1924, p. 215, 260, 290, 300, et surtout p. 286.

(2) Il ne s'agit pas ici de rappeler la méthode de l'examen particulier, qui est assez connue, mais d'attirer l'attention sur son efficacité pour l'union à Dieu. C'est donc son aspect de tendance et d'effort qui sera surtout retenu.

pures; il n'est plus aussi « simple »... et nous sommes entraînés loin du « cap » que nous nous étions fixés : la plus grande gloire de Dieu. — Qu'est-ce qui, dans la journée, va permettre de corriger cette dérive, de remettre le « cap » sur Dieu ? — C'est l'examen particulier, en s'attaquant à la source d'où sort ce courant de dérive. Mais évidemment pour qu'il soit assez efficace, au point de maintenir constamment l'âme en direction de Dieu, il faut que son sujet atteigne *à une de ces racines* où se nourrit, dans le sol de notre misère, tout ce qu'il y a de défectueux dans notre activité. Ce n'est pas. d'ordinaire, dès les premiers jours de la vie spirituelle qu'on atteint à ces profondeurs. Il faut des années d'examen, de lutte... pour découvrir cette source empoisonnée d'où découlent tous nos défauts. Mais par manque de ces efforts d'analyse, de cette prospection intime, par manque aussi de prière assidue pour arriver à une connaissance profonde de soi-même, on en reste à s'en prendre à des défauts extérieurs, à des vertus adventices, à des surgeons, au lieu de s'attaquer à la racine d'où les fautes renaissent sans cesse et sans la destruction de laquelle les vertus sont des châteaux de cartes. C'est regrettable de voir certaines âmes religieuses qui, après des dizaines d'années de vie spirituelle, font encore leur examen particulier sur l'observation exacte de telle pratique par exemple un certain nombre d'oraisons jaculatoires, ou l'intégrité de leurs exercices de piété... Sans doute, elles entendent bien par là favoriser une tendence majeure : l'union à Dieu par exemple. Mais ne gagneraient-elles pas beaucoup plus à rechercher les causes profondes de leur manque d'union à Dieu et à s'en prendre à elles : l'activisme par exemple ? Si c'est là, en effet, ce qui nuit à leur union à Dieu et les provoque à écourter ou négliger leurs exercices de piété, elles trouveront un avantage inappréciable à faire porter leurs efforts sur le calme, la paix constante de l'âme, l'abandon à la Providence... plutôt que sur l'exactitude d'une pratique. Sans doute, il leur faudra encore recourir aux oraisons jaculatoires et à une exécution diligente de leurs exercices ; mais ce ne sera là que moyens — et non pas but — moyens dont l'emploi sera rendu facile et agréable par la splendeur du terme qui les illumine : l'union habituelle avec Dieu.

Autrement dit, le sujet de notre examen particulier, pour la précision et surtout pour l'approfondissement duquel chaque retraite annuelle ne sera pas trop, doit tendre à mettre et à maintenir l'âme dans un *état*, une *attitude de présence à Dieu, de direction vers Dieu.*

3) Ainsi entendue, la pratique de l'examen particulier est efficace *d'union habituelle avec Dieu* de quelque nom qu'on l'appelle : prière habituelle, contemplation dans l'action, oraison virtuelle... et autres expressions synonymes qui traduisent *l'attitude permanente d'une*

âme orientée habituellement vers Dieu. Il ne faut pas croire, en effet, quand on parle de la « présence de Dieu », qu'il s'agisse, dans l'ordre ordinaire, d'une « noétique » particulière selon laquelle l'âme vivrait dans l'aperception même confuse de Dieu. Non, la contemplation ordinaire habituelle n'est pas de l'ordre noétique, mais de l'*ordre de la volonté ou mieux du cœur* ; elle réside dans une *orientation,* dans une *tension* vers Dieu. Voici ce qu'en dit le P. de Caussade : « La continuité de l'oraison est dans une *intention* qui subsiste toujours, *dans un fond de bonne volonté* fixée en Dieu seul par l'habitude du saint amour... Pour y arriver, il suffit de *fixer en Dieu sa volonté et son intention par une inclination et une tendance habituelles* qui fait que nous sommes disposés à être tout à Dieu » (Instructions spirituelles suur les divers états d'oraison, L. I, Dial. IV, éd. d'Avignon, 1825, p. 93 sq.).

Etre disposé à être tout à Dieu, n'est-ce pas le fruit principal de l'examen particulier quand il porte précisément sur un point assez profond pour assurer de son seul poste de commandement la pureté de l'âme qui permet seule l'union avec Dieu ? Et quand l'examen particulier est pratiqué à cette profondeur avec persévérance, l'âme est dans une tendance habituelle à être toute à Dieu.

« Dès lors, continue le P. de Caussade, ce fond de bonne volonté, de bonne intention, produit une succession de bons mouvements si suivis, si uniformes qu'on voit bien que tout dépend du même principe intérieur et de l'habitude du saint amour et c'est, durant le cours de cette vie, ce qu'on appelle *contemplation et prière habituelles* » (p. 95). Plus loin, il résume toute cette doctrine : « L'oraison perpétuelle consiste dans une *disposition* et *préparation* habituelle perpétuelle à ne rien faire qui puisse déplaire à Dieu et à faire tout pour Lui plaire » (p. 237).

Nous reconnaissons la doctrine du P. de Grandmaison dans son exposé sur l'oraison virtuelle. C'est, en fait, le but ultime de l'examen particulier : maintenir notre union à Dieu dans l'action, notre dépendance totale de lui ; *grâce à une vigilance constante qui garde l'âme en direction vers Dieu. il permet au Saint Esprit de nous diriger et de nous mouvoir.*

Et comprenons bien que le nerf de l'examen particulier, c'est la *tension* vers Dieu dans laquelle il nous met et nous maintient. D'ailleurs, c'est bien ce que saint Ignace entend dans les Exercices quand il en répartit les temps sur toute la journée et quand il y revient maintes fois dans le courant des diverses semaines surtout à l'approche de l'élection. Sans doute, il nous le fait faire sur des points qui favorisent la prière et le recueillement parce qu'il s'agit de la retraite ; mais, à ses yeux, son efficacité provient de ce qu'il est particulier, de ce qu'il est quotidien, de ce qu'il contient 3 temps et

a examens (c'est son titre même), autrement dit *de ce qu'il fait sans cesse remettre à l'âme le cap sur Dieu* selon sa Volonté sur elle, Volonté momentanée, dans le cas des Exercices, ou singulière, après l'élection dans le courant de la vie.

A envisager ainsi l'examen particulier dans sa profondeur, on comprend mieux son importance capitale pour une activité qui se veut vraiment apostolique; sans lui, on ne peut garder l'union sincère de la volonté avec Dieu ; sans lui, on ne peut prétendre être docile à la grâce; et, si l'on ajoute que, tout en prolongeant, dans la journée, le fruit de la méditation du matin, il rend l'oraison savoureuse ou du moins désirable et la facilite grandement, on voit pourquoi saint Ignace y attachait tant de prix.

Conclusion

En résumé, la méditation quotidienne et l'examen particulier sont les deux pôles d'une vie spirituelle apostolique qui veut rester unie à Dieu dans l'action comme dans la prière ; ils sont inséparables l'un de l'autre, comme le souligne si heureusement l'expression du P. de Grandmaison ; l'un et l'autre sont oraison : l'un, sous son aspect de tension vers Dieu, est oraison virtuelle ; l'autre oraison actuelle. Et d'ailleurs, on est au cœur même de toute la vie surnaturelle : la prière assure l'infusion de la grâce, l'examen particulier la coopération à la grâce.

Jean Desombre, S. J.

“ IN ACTIONE CONTEMPLATIVUS ”

Commençons par lire, si vous le voulez bien, un texte du P. Nadal (*Mon. histor. Epistulae Nadal*, IV, pp. 651, 652).

» ... *Que l'oraison* soit, dans un Institut religieux, une pièce maîtresse et de première nécessité, c'est de toute évidence. Je parle de l'oraison dont il est question dans ce texte de saint Paul : « Je prierai avec l'esprit, je prierai aussi avec l'intelligence ». 2 Cor. 14, 15, celle où se résument toutes les phases de l'entraînement spirituel : purgative, illuminative, unitive. C'est donc activement, voire avidement, que la Compagnie s'y adonne de plein gré in Christo Jesu. Car il n'est aucun des siens qu'elle n'entraîne d'abord aux méditations appropriées à la première conversion et au rejet du vieil homme. Puis aux contemplations de tous les mystères du Christ, nous cherchons à développer toujours davantage en nous le sens de Celui qui est « la Voie, la Vérité et la Vie ». Enfin nous trouvons notre repos dans l'amour; et ce qui est le point de départ obligatoire de l'oraison, nous le retrouvons au terme : la charité, la plus haute et la plus divine des vertus... et cela pour que, pénétrés du zèle très ardent que nous aurons puisé dans l'oraison, nous partions pour nos ministères remplis de joie dans le Christ Jésus, avec humilité de cœur, contentement, courage. Voilà ce que nous tirons du livre des Exercices.

« Mais, bien que ce ne soit pas ici le moment où j'aurai à traiter de la prière, il y a un fait que je ne veux pas omettre : c'est que le P. Ignace avait reçu de Dieu la grâce particulière de s'élever sans aucun effort à la *Contemplation* de la Très Sainte Trinité et de s'y reposer longuement. Tantôt il était conduit par la grâce à contempler la Trinité tout entière : il était transporté en elle et s'unissait à elle de tout son cœur avec d'intenses sentiments de dévotion et un profond goût spirituel. Tantôt il contemplait le Père seul, tantôt le Fils, tantôt l'Esprit Saint. Cette contemplation de la T. S. Trinité lui fut accordée souvent à d'autres époques, mais il la reçut principalement, presque exclusivement même, durant les dernières années de son pèlerinage terrestre.

« Si une telle oraison fut le fait de saint Ignace, c'est grand privilège et d'ordre tout à fait à part. Mais il en connut un autre éga-

lement, qui lui faisait en toutes choses, en toute action, contempler Dieu présent, avec un vif sentiment des réalités spirituelles : *contemplatif en pleine action*, selon sa maxime ordinaire; en toutes choses trouver Dieu. Or cette grâce qui éclairait son âme nous était révélée tant par une sorte de clarté qui émanait de son visage que par la sûreté lumineuse avec laquelle il agissait dans le Christ (1). Nous en étions tout pénétrés d'admiration, nos cœurs s'en trouvaient grandement consolés, et nous sentions comme un trop plein de ces grâces dériver sur nous. Aussi ce privilège dont nous nous sommes rendu compte chez saint Ignace, nous croyons qu'il est également accordé à toute la Compagnie : nous avons confiance que le don de cette oraison et contemplation nous attend tous, dans la Compagnie, et nous déclarons hautement qu'il fait partie de notre vocation ».

Il est donc question de trois choses dans ce texte : 1° de l'oraison dans le sens courant du mot ; — 2° de la contemplation, non pas dans le sens qu'a ce mot dans les Exercices et qui est spécial à saint Ignace, mais dans le sens devenu actuellement technique, d'oraison infuse, oraison dont a été largement favorisé saint Ignace ; — 3° de l'état d'âme décrit par l'expression « in actione contemplativus », état d'âme que le P. Nadal dit avoir été celui de saint Ignace, celui auquel saint Ignace tenait le plus pour ses fils et que Nadal considère comme partie intégrante de notre vocation.

C'est de cet état d'âme seulement qu'il s'agit dans cet exposé.

Il comporte lui-même quatre parties : 1° brièvement, la formule plus connue, courante, pour caractériser la vocation apostolique, et qui est de saint Thomas d'Aquin ; — 2° la formule ignatienne; — 3° enfin, les deux stades qu'il faut envisager dans la réalisation vivante de cette formule : période ascétique d'acheminement ; — et 4° période ascético mystique d'épanouissement.

I

C'sst à propos des diverses formes de vie religieuse que S. Thomas donne sa formule. Il s'agit de les classer par ordre de dignité. Or il met en tête les ordres religieux voués à l'enseignement et à la prédication, dans les ordres apostoliques. Il donne le second rang aux ordres voués à la contemplation et le troisième aux ordres voués aux occupations extérieures. Il en énonce la raison : « Chez les premiers, dit-il, l'action « ex plenitudine contemplationis derivatur ».

(1) Traduction plus conforme à l'histoire. Grammaticalement il faudrait plutôt traduire : « Cette grâce qui éclairait son âme nous était révélée, avec autant d'évidence que si son visage avait répandu je ne sais quelle vive clarté, par la sûreté lumineuse avec laquelle il agissait dans le Christ ».

Or, déclare-t-il plus loin : « Majus est contemplata aliis tradere quam solum contemplari ».

Quelque belle que soit cette conception de la vie apostolique, j'arrivais difficilement à y faire entrer notre vocation à nous, jésuites. Or, en 1946, j'ai reçu la visite d'un Maître des novices Dominicain. Il venait prêcher une profession chez des Clarisses. Il en profitait pour faire sa retraite annuelle. J'ai la simplicité de croire qu'il est sorti de cette conversation aussi bien impressionné que moi : deux religieux aimant chacun sa vocation à lui, respectant pleinement, admirant même la vocation de l'autre, et soucieux tous les deux de former, bien dans la ligne de leurs vocations respectives, les jeunes qui leur étaient confiés. Mais j'en suis sorti aussi avec l'évidence qu'il tenait la vocation dominicaine pour une vocation contemplative.

Depuis lors, j'ai lu, dans l'édition de la *Somme* publiée par la *Revue des jeunes*, une note du P. Lemonnyer (volume : « La vie humaine, ses formes, ses états) sur « la vie mixte » d'où ressort la même conclusion. Cet article 6 de la question 188 de la 2ª 2ªᵉ où se trouve la formule « contemplata aliis tradere » ne contredit nullement ce qu'enseigne la question 179, admettant comme exhaustive la division des états de vie religieuse en vie contemplative et vie actixe : la vie apostolique, la « vie mixte », comme on dira plus tard, ne vient pas s'intercaler entre les deux autres.

Mais ce n'est pas toute vocation apostolique ni même toute vocation de prédication ou d'enseignement que saint Thomas classe dans la vie contemplative, mais uniquement celle dont le contenu est théologique et doit être acquis, partiellement du moins, par la contemplation. Le P. Lemonnyer convient nettement que cet article est rédigé en fonction de la vocation du frère prêcheur. J'en ai mieux compris du coup la devise des Dominicains « Veritas ». Mieux compris ce que nos Pères prisonniers nous disaient de l'attitude des Dominicains qu'ils avaient connus en captivité, et d'ailleurs grandement appréciés, attitude assez différente, disaient-ils, de leur attitude à eux, jésuites, attitude d'universitaires catholiques, qui est en effet leur attitude partout. Mieux compris aussi la place que tiennent, dans leurs articles concernant la vie spirituelle, les dons d'intelligence et de sagesse, qui sont unanimement regardés comme les dons de la contemplation, les dons facteurs des grâces mystiques d'oraison, mieux compris qu'ils les considèrent comme l'aboutissement normal d'une vie ascétique généreuse et comme signes, j'allais même écrire comme constitutifs de perfection atteinte. J'en ai mieux compris enfin que les Carmes, vocation évidemment contemplative, si contemplative qu'elle garde, dans le ministère apostolique, son caractère érémitique — « Notre Père saint Elie », saint Jean-Bap-

tiste ! — se rallient à la formule de saint Thomas. « La vie mixte, disent les Salmanticenses, « primo et per se respicit contemplationem »; mais de la contemplation elle descend — « descendit » — aux œuvres spirituelles, — uniquement spirituelles d'ailleurs — de la vie active. » On songe à saint Antoine sortant un jour de son désert pour venir à Alexandrie prêcher contre les Ariens, puis regagnant précipitamment sa solitude.

J'ai lu tout dernièrement le petit livre du P. Vuillaume *Les fraternités du P. de Foucauld. Mission et esprit.* Ces fraternités ont des activités apostoliques qui ne sont pas, comme celles des Dominicains et des Carmes, purement théologiques, ou du moins purement spirituelles ; ils ont déjà une « fraternité de travail » dans les usines chimiques établies au bord de l'étang de Berre. Ils se voient là — et il semble qu'ils aient raison — dans la ligne authentique du P. de Foucauld, par le fait que le milieu dans lequel ils se sont insérés est un des plus démunis spirituellement et qu'ils partagent la vie de ce milieu, comme ils vivent à Ell Abiod la vie des populations du Sahara, comme faisait le P. de Foucauld chez les Touareg. La branche dite « nomade » des petites Sœurs de Jésus a de même une fraternité de travail dans une usine d'outillage électrique, à Aix-en-Provence. Et il ne s'agit pas simplement pour elles, pas plus que pour les Petits Frères, de subvenir à leur entretien : ce n'est même pas un ministère apostolique qu'ils veulent remplir, mais un témoignage qu'ils veulent rendre. Et il reste bien entendu que ces fraternités de travail, cadres dans lesquels ils et elles se succèderont par roulement, pour assurer une continuité, alterneront avec des périodes de vie purement contemplative et recluse, le P. de Foucauld tenant à cette note contemplative – contemplation proprement dite, — tout autant qu'à la note d'assimilation aussi profonde que possible avec le genre de vie des populations spirituellement les plus délaissées.

Je crois que saint Thomas — à cette époque on aimait ces classements de vocations par ordre de dignité, qui nous semblent maintenant oiseux parce qu'abstraits : dans le concret, cet homme est plus parfait qui fait avec le plus de charité ce que le Bon Dieu attend de lui — je crois que saint Thomas aurait classé dans la vie contemplative, comme il l'a fait des Dominicains, comme il l'aurait fait volontiers aussi des Carmes, les Petits Frères et les Petites Sœurs de Jésus, mais qu'il aurait refusé de nous y classer nous.

II

Saint Ignace eût été peu ému de se voir et de nous voir tous relégués dans la catégorie inférieure de ce classement abstrait.

Bien avant la rédaction des Constitutions, dans les *Exercices*, c'est déjà une mystique de service qui s'instaure. « L'homme a été créé pour louer, honorer, servir Dieu ». Nous accrochons ordinairement à ce mot « louer » une méditation sur la prière. Nous le pouvons très légitimement : la prière est souvent une forme, la plus noble si l'ou veut, la plus profonde de la louange. Mais la fréquence chez saint Ignace de l'expression « ad laudem et gloriam divinae majestatis », qui avec « ad majus Dei obsequium » est le synonyme le plus fréquent de « ad majorem Dei gloriam », cette fréquence, en beaucoup d'endroits où il ne s'agit pas de la prière, montre que ces deux termes « louer » et « servir » sont pour saint Ignace à peine distincts et que le service, quand il est, comme il doit l'être, l'accomplissement du devoir présent, est la forme concrètement la meilleure de la louange, comme la louange n'est qu'une forme de service. Et toute la *méditation fondamentale* n'est que l'exposé de cette mystique de service. Il y apparaît clairement que ce service comprend toute la vie, avec tout ce que ce mot implique extérieurement et intérieurement, sans qu'on y puisse distinguer la part dûe à Dieu et la part laissée à la libre disposition de l'homme. C'est cette même préoccupation du service qui fait le sujet de ce doublet du fondement qu'est le *préambule à l'élection*. Et cela est vrai encore de la méditation « des *trois classes d'hommes* » : il s'y agit, comme l'en-tête le dit, de « choisir le meilleur », et comme le précise, en sa finale, la note qui suit cette méditation, le meilleur « pour le service et la gloire de la divine Bonté » (157°). Entre temps, c'est pour le service, — « pour tout service » dit le texte (97°) — pour le service sans condition, que nous sommes invités à nous engager, dans la contemplation du Règne. Et enfin ce que, en tête de la *contemplatio ad amorem* saint Ignace nous fait demander, c'est — je cite encore (233°) — « que je puisse en tout aimer et servir Sa divine majesté ».

C'est la « *Formule de l'Institut* », insérée dans la Bulle de Jule III, 1550, développant et précisant celle, plus ancienne de dix ans, de Paul III, qui présente la plus belle expression de cette mystique de service. Je la cite un peu largement, traduite d'aussi près que possible, parce que c'est le passage le mieux venu, le plus complet, le plus dense, le plus caractéristique sur ce point de tout notre Institut. Vous verrez comme l'enseignement doctrinal de la religion, en fonction duquel saint Thomas établit sa formule « contemplata aliis tradere », quoique expressément signalé et mis en tête, est largement débordé et emporté, pour ainsi dire, par le courant d'une spiritualité d'action. Je lis :

« Quiconque voudra, dans cette compagnie, que nous souhaitons voir honorée du nom de Jésus, combattre sous l'étendard de la croix

les combats de Dieu et se mettre au seul service de Notre-Seigneur et de l'Eglise son Epouse, sous l'obéissance du Pontife romain, vicaire du Christ sur la terre, devra, après avoir émis les vœux solennels de perpétuelle chasteté, pauvreté et obéissance, se rappeler qu'il fait partie d'une Société instituée principalement dans le but de procurer avant tout la défense et la propagation de la foi et le progrès des âmes dans la vie et la doctrine chrétienne par des prédications publiques, des leçons et toute autre manière d'exercer le ministère de la parole divine ; par les exercices spirituels, par l'enseignement de la doctrine chrétienne aux enfants et aux ignorants, par le réconfort spirituel des fidèles en entendant leurs confessions et en administrant les autres sacrements ; ils ne s'appliqueront pas moins à la réconciliation des ennemis, au soulagement et au service de ceux qui se trouvent dans les prisons ou les hôpitaux, et à l'exercice des autres œuvres de charité, suivant qu'il paraîtra avantageux à la gloire de Dieu et au bien commun. Et en tout cela, que ce soit gratuitement et sans recevoir aucun salaire pour son travail qu'il se montre utile ».

Ne sommes-nous pas tentés, à cette longue énumération, probablement exhaustive à cette époque, et d'où sont exclues cependant — il a fallu sur ce point modifier notablement le texte qu'avaient présenté nos premiers Pères parce qu'il aurait déchaîné des tempêtes et probablement arrêté tout, et glisser simplement les choses à mots couverts, — d'où sont intentionnellement exclues certaines occupations, les plus traditionnelles pourtant, les plus intangibles, semblait-il alors, dans la vie religieuse, — ne sommes-nous pas tentés, dis-je, d'ajouter à cette liste les formes les plus hardies et les plus récentes d'adaptations apostoliques qui en effet, je le crois, n'eusent pas effrayé saint Ignace ?

Le résultat fut une compagnie de chasseurs à pied, extrêmement mobile, bien en main, bien entraînée. pouvant être très vite, — vite pour ce temps-là — sur un signe du Souverain Pontife ou de son supérieur, activement présente partout où le besoin s'en faisait sentir. On sent que saint Ignace a voulu faire quelque chose d'adapté aux exigences de son temps.

En fait, — et on sait qu'il a constaté douloureusement ce fait et qu'il a expressément voulu y remédier — tandis que, à travers les mailles du réseau, pourtant serré, des monastères, couvents, cathédrales, collégiales et paroisses, tout cela abondamment pourvu de prêtres, le protestantisme s'infiltrait à vue d'œil menaçant d'envahir tout, c'est sa « petite compagnie » — elle était toute petite alors en effet — c'est sa « petite compagnie » qui a le plus efficacement fait barrage. La Compagnie est, de par l'intention formelle de son fondateur, un ordre essentiellement actif.

Il faut se souvenir de cette caractéristique dans le discernement des vocations. Tel en qui dominera la vertu de religion, si chère au P. de Condren et à M. Olier, du moins en tant que cette vertu comporte un sens particulièrement développé du culte divin, se trouvera très à sa place dans un groupement contemplatif, lequel pourra d'ailleurs être voué à des activités apostoliques, très à sa place également dans bien des postes du clergé diocésain, se sentira par contre quelque peu dépaysé dans la Compagnie. Il ne faudra pas s'étonner que tels et tels, d'ailleurs tout à fait à leur place dans la Compagnie, dans le clergé diocésain ou dans d'autres groupements purement apostoliques institués dans ces trois derniers siècles, y trouvent longues les années de formation, ne se sentant à l'aise et ne donnant leur plein que dans l'activité, dont la perspective les aura alors soutenus. C'est précisément cette perspective qui aura aidé à être, durant ces années lourdes, « *in actione* » — ou plutôt, provisoirement, *in privatione actionis* — « *contemplativus* ».

Essayons maintenant de décrire cet élément contemplatif contenu dans l'expression de Nadal.

Ce ne sera pas uniquement, ce sera peut-être plus rarement dans la prière proprement dite qu'il se vérifiera, précisément parce qu'il n'est pas séparable de l'action, fût-elle sous la modalité, ordinairement et heureusement passagère, d'une inaction forcée, parce qu'il n'alterne pas non plus avec l'action, comme l'envisage la formule de saint Thomas, mais s'identifie avec elle.

Cet élément contemplatif, il me semble qu'on peut l'exprimer de deux façons, qui s'impliquent d'ailleurs l'une l'autre.

La première résulte de l'engagement à fond, sans condition et définitif, auquel veut aboutir la contemplation du Règne, complétée par les deux Etendards et les trois degrés d'humilité, complétée et monnayée au jour le jour par l'intimité avec Notre-Seigneur que doit établir la confrontation avec l'évangile à laquelle la contemplation du Règne est une introduction et dont elle est, par avance, un résumé. Cette intimité est la grâce que saint Ignace fait demander, pendant la deuxième semaine, et même, avec quelques précisions de plus, jusqu'au terme des Exercices. Elle doit se prolonger la vie durant, comme doit normalement se prolonger pour nous cette confrontation avec l'évangile. C'est elle, c'est l'engagement inconditionné que, chez nous du moins, elle implique, qu'il s'agira, à la Sainte Messe et dans les visites au Saint-Sacrement surtout, de renouveler quotidiennement. Comme toutes les intimités, cette intimité s'exprimera par des regards fréquents sur Notre-Seigneur, des confidences, des cadeaux, une mentalité commune.

Disons cela en termes évangéliques : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie ». Sur cette voie, on avancera donc, les yeux fixés sur Celui qui nous précède, « le modèle unique », comme dit l'impressionnant petit cahier du P. de Foucauld, le modèle unique à la suite de qni on s'est engagé, On participera aux dispositions de Celui de qui la grâce sanctifiante, sa vie en nous, nous constitue membres. Il est à souhaiter que cela devienne en nous une nostalgie. Et cette nostalgie imprégnera et modèlera toute notre activité. « In actione complativus ».

On le voit, ce dont il s'agit ici est en somme « l'oraison virtuelle » du P. de Grandmaison, telle qu'elle est décrite dans le canevas des conférences de Neuilly publié par la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, en 1929 : Rappel de la présence de Dieu et actualisation plus ou moins explicite de cet « amour de transcendance que nous devons à Dieu Notre-Seigneur ». Et le P. de Grandmaison en indique quelques modalités : « Les intérêts apostoliques avant les intérêts égoïstes ; les vues divines avant les vues humaines ; l'esprit du Christ préféré à l'esprit du monde ».

Cette mentalité commune avec Notre Seigneur, cette participation à ses dispositions intérieures, essayons maintenant — et ce sera la deuxième façon d'exposer cet élément contemplatif sous-jacent à toute notre activité, — essayons, dis-je, de l'exprimer en quelques citations de l'Institut.

Je ne reprends pas la citation de la formule de 1550 : l'engagement « sous le nom de Jésus », « sous l'étendard de la Croix », « à son seul service et au service de l'Eglise son Epouse et du Pontife Romain, son vicaire sur la terre ». Mais voici la phrase qui suit immédiatement la longue énumération de tout à l'heure : « Et qu'il ait soin (celui qui est entré dans la Compagnie) d'avoir toujours devant les yeux — « contemplativus » ! — d'abord Dieu, ensuite l'esprit de cet Institut, qui est une voie pour monter vers Lui.

Deuxième citation. Tâchons de remarquer, bien que ce texte, parce que nous l'entendons dire tous les mois, risque de ne plue nous frapper, cet incomparable passage de la troisième partie des Constitutions qui est devenu notre règle 17 du Sommaire, et demandons-nous s'il peut y avoir meilleur développement du « in actione contemplativus ».

« Que tous aient soin d'avoir une intention droite, non seulement quant au genre de vie qu'ils ont embrassé, mais aussi dans toutes leurs actions particulières, se proposant — « spectantes » — une métaphore tirée du regard : « contemplativus » ! — se proposant avec sincérité de cœur de servir la divine Bonté et de lui plaire... Et

qu'ils cherchent Dieu en tout — « *faciem tuam exquisivi, faciem tuam Domine, requiram,* disons-nous, distraitement, hélas ! dans le Bréviaire. — Et qu'ils cherchent Dieu en tout, se dépouillant, autant qu'il pourra se faire, de l'amour de toutes les créatures. pour concentrer toute leur affection sur le Créateur, l'aimant dans toutes les créatures et toutes les créatures en Lui ».

Songeons aux innombrables échos que sont à cette phrase, à tout bout de champ et à propos de tout, les « Ad majorem Dei gloriam », les « Ad majus Dei obsequium », et d'autres expressions de même sorte, échos encore de la nostalgie de Dieu et de son service qui court dans les Exercices, nous l'avons vu. Je me contente de vous rappeler la première phrase du Préambule de l'Election : « Dans toute bonne élection, l'œil de notre intention doit être simple, « regardant uniquement la fin pour laquelle j'ai été créé, à savoir la gloire de Dieu Notre-Seigneur ».

Intention droite. Esprit de foi, surtout à propos de l'obéissance. Je cite à peu près au hasard — nous n'en finirions pas si nous voulions dresser un inventaire — Constitutions III, 1, 23 : « Reconnaissant le Supérieur, quel qu'il soit, comme tenant la place du Christ Notre-Seigneur ». Et à propos de la maladie, III, 1, 17 : « Usant de paroles pieuses et édifiantes, montrant qu'ils reçoivent la maladie comme un don de notre Créateur et Seigneur ». J'arrête ici les citations, mes chers Pères. Concernant ces deux dispositions essentielles d'intention droite et d'esprit de foi, qui sont d'ailleurs à peine distinctes l'une de l'autre, et qui font l' « homo in actione contemplativus », elles pourraient être innombrables. Elles seraient particulièrement nombreuses et belles dans la septième Partie, à propos des ministères apostoliques proprement dits. Mais toutes les autres parties et tout l'Examen général témoignent de cette hantise. Je me permets seulement, en terminant cette esquisse d'inventaire, de vous rappeler notre Règle 29e : « Que tous gardent soigneusement les portes de leurs sens... », une des plus denses que nous ayons. C'est sur cette atmosphère de présence divine ou de recherche de Dieu que saint Ignace compte pour modeler tout notre comportement extérieur, comme il compte sur l'attitude extérieure de chacun pour former et entretenir en nous cette atmosphère de présence divine : « D'où il arrivera, que, se voyant les uns les autres, ils croîtront en dévotion et loueront Dieu Notre-Seigneur, que chacun tâchera de reconnaître dans les autres comme dans son image ».

Et cette belle Règle 29e nous amène à chercher un portrait vivant de cet homme « in actione contemplativus » que souhaitait

saint Ignace. En fait de portrait, je me permets de vous en présenter trois.

Le premier est celui de saint Ignace lui-même, tel que nous le dépeint Nadal, dans la longue citation lue tout à l'heure et d'où est tirée l'expression qui est le thème de cette conférence. Je relis la fin de ce passage : « Or cette grâce qui éclairait son âme nous était révélée tant par une sorte de clarté qui émanait de son visage, que par la pureté lumineuse avec laquelle il agissait dans le Christ. Nous en étions tout pénétrés d'admiration... nos cœurs s'en trouvaient consolés, et nous sentions comme un trop plein de ces grâces dériver sur nous.

Le deuxième est celui du Bx P. Favre, dont le Mémorial montre que tout lui était occasion de monter vers Dieu. Je le prends ce portrait dans la cinquième leçon de l'Office qui lui est consacré, et que chaque année je vois revenir avec la même admiration et la même confusion. Cette cinquième leçon résume son activité de 1540 à 1546. En effet, la courte activité de ce montagnard calme fut prodigieuse : Nord de l'Italie, Allemagne, parmi les Diètes et les Colloques, France, Espagne, Allemagne de nouveau, Pays-Bas, Portugal et de nouveau Espagne, pour venir mourir à Rome, en se rendant au Concile de Trente. Je lis maintenant la belle finale de ce Nocturne : « Et alors qu'il faisait sans interruption de si grandes — et j'ajoute : si nombreuses — choses pour la gloire de Dieu, il était par le cœur et par la pensée si uni à Dieu, qu'il semblait ne s'occuper de rien que des choses célestes ». « *Oculi mei semper ad Dominum* ». Et de fait, dans le petit volume où il a dépeint l'âme du Bx Favre, le P. G. Guitton intitule le dernier paragraphe du chapitre sur son esprit de prière : « Mes yeux sont constamment tournés vers vous, Seigneur ».

Le troisième portrait que je vous propose n'est pas celui d'un des nôtres, mais celui de saint Vincent de Paul. Outre qu'il n'est aucunement question, dans les trois énormes blocs consacrés à son histoire par M. Coste, de grâces d'oraison, et qu'il fut cependant merveilleusemsnt uni à Dieu, il me paraît loyal et important de ne pas revendiquer pour nous le monopole de cette grâce que saint Ignace nous souhaitait et qui est tout à fait dans notre vocation. Dans l'ouvrage qu'il a publié, il y a trois ans, sur « La Spiritualité du clergé diocésain », M. Thils, professeur à l'Université de Louvain, déclare préférer à la formule de saint Thomas, la formule « *in actione contemplativus* ». Et de fait, ce que j'essaie de vous exposer, je l'exposerais aussi volontiers, en tâchant seulement de le faire avec d'autres citations, à des prêtres du clergé diocésain ou de n'importe quelle famille religieuse active, fondée depuis nous. Comme pour le Bx Pierre Favre, je vous citerai simplement un passage du second Noc-

turne de son Office. Ce qui est dit de l'un me fait, chaque année, penser à ce qui, quelques jours avant ou quelques jours après, est dit de l'autre. Je cite : « Parmi ces lourdes occupations et beaucoup d'autres encore aussi lourdes, — on l'a appelé « le Ministre des régions libérées » des années qui suivirent la guerre de Trente ans et la Fronde — parmi ces lourdes occupations..., constamment tourné vers Dieu, affable à l'égard de tous, d'humeur toujours égale, simple, droit, humble, ayant toujours horreur des honneurs, des richesses et des délices de la vie, on l'entendait dire que rien ne l'intéressait que dans le Christ Jésus qu'il s'efforçait d'imiter en tout ».

Saint Ignace, Bienheureux Pierre Favre, saint Vincent de Paul... Nous aurions pu citer saint François Xavier, saint Pierre Canisius, saint François Régis, saint Isaac Jogues, saint Pierre Claver, mais aussi saint Charles Borromée, saint François de Sales, saint Alphonse de Liguori, le saint Curé d'Ars, le Père Chevrier, bien d'autres encore...

Dieu est devenu un climat. Et toute l'activité s'exerce dans ce climat. Très intense d'ailleurs, très accaparante dira-t-on, ou très dispersante, elle laisse intacte l'unité et la liberté de l'âme. A l'intérieur, c'est un vrai silence, ou encore quelque chose comme un vol plané. Faites circuler tant que vous voudrez saint François Xavier ou le Bienheureux Pierre Favre, vous ne les changerez pas d'atmosphère. Multipliez encore la correspondance de saint Ignace ou les misères auxquelles tâchera de remédier saint Vincent de Paul, tout au fond, leur tranquillité d'âme reste la même : « *conversatio nostra in caelis est* ».

III

« *Oculi mei semper ad Dominum* »... « *Conversatio nostra in caelis est* »... « *In actione contemplativus* »... C'est là un sommet. Et nous le regardons de très bas. Et c'est pourquoi cet exposé ne serait pas complet si nous ne distinguions pas deux étapes, ou plus exactement deux zones ; une zone d'acheminement, ordinairement et intensément ascétique, bien qu'elle puisse être ponctuée, et même le soit, dans les débuts, avec une certaine fréquence, de grâces mystiques, — et une zone d'épanouissement, qui, hélas ! pour un assez grand nombre et par leur faute, ne sera jamais atteinte, et qui, sans cesser de comporter une imposante part d'ascétisme, et même d'ascétisme plus rigoureux que dans la première, est cependant beaucoup plus facile, est savoureuse et devra souvent être appelée mystique.

Zone ascétique d'acheminement. — Et ce seront d'abord ces *Exercices* si décriés maintenant !

Exercices quotidiens d'oraison. On n'arrivera pas sans un long contact avec l'Evangile, médité, en attitude de docilité et de prière, à l'intimité avec Notre-Seigneur, à l'intention droite, à l'esprit de foi nécessaires pour « trouver Dieu en toutes choses » ? Et ce contact, il faudra l'organiser, se l'imposer.

On sait que l'expérience, hélas ! n'a pas confirmé l'espoir de saint Ignace : qu'avec moins d'exercices de piété, on arriverait à une telle familiarité avec Dieu, que, les années de formation terminées. il ne fût plus nécessaire de réglementer le temps à consacrer à la prière. La prière, tâchons de nous en faire à nous, d'en présenter aux autres une idée attirante. « Il faut l'aimer, il faut la leur faire aimer », nous répétait le P. de Maumigny. Et pour cela, laissons-la tranquillement se simplifier, ne voyons pas toujours des distractions dans le fait que nos occupations quotidiennes et nos ministères y interviennent. Et cependant, ne nous faisons pas illusion : la part des grâces prévenantes, que Dieu accorde, bien sûr, — songeons à nos jeunes saints, à la petite sainte Thérèse, — mais qu'il accorde rarement, le goût de Dieu et le sens de la vanité des choses créées, sont loin d'être innés. Ce que nous avons de naissance et pour longtemps, et pour toujours, et de plus en plus, si nous ne le surmontons pas par un ascétisme généreux, ce sont les mauvais instincts, la concupiscence de la chair et des yeux, l'orgueil de l'esprit.

Exercices de piété. *Exercices* de présence de Dieu aussi. Ce qui était devenu pour saint Ignace, comme autrefois pour saint François d'Assise, comme pour son contemporain, si différent de lui à d'autres égards, saint Philippe de Néri, une sorte de réflexe, ce que nous admirons dans le Mémorial du Bienheureux Pierre Favre, il faut y tendre de loin, humblement et méthodiquement, sans se décourager de n'y être pas parvenu, de ne s'en être même pas approché. Ces petites haltes, que le P. de Maumigny — il disait : des retraites intérieures — nous recommandait tant ; et qui constituaient manifestement la matière de son examen particulier comme elles étaient la matière d'examen particulier du P. de Grandmaison, ces arrêts après chaque série d'occupation, qui sont pour le P. Lallemant le principal moyen d'arriver à la pureté du cœur et à la docilité au Saint-Esprit, ce sont des « *Exercices* » eux aussi, et qui se prévoient, s'organisent, des habitudes qu'il s'agit d'entretenir ingénieusement, en tâchant de remédier au péril d'inconscience... Je me rappelle des Sœurs de saint Vincent de Paul, que je voyais en 1916, pendant que j'étais avec d'autres éclopés, sur la galerie de l'Hôpital Saint-Joseph, s'arrêter pile chaque fois que sonnait l'horloge. Elles appelaient cela « bénir l'heure ». Quelles belles occasions pour nous dégager de l'engrenage de notre sensibilité ou des

réflexes de notre amour-propre, pour nous ramener sous l'éclairage de la foi, rectifier ou actualiser nos intentions, jeter un regard sur Notre-Seigneur.

Avec ces *Exercices* d'oraison, ces *exercices* de présence de Dieu, des *exercices* de mortification. Qu'il s'agisse de libérer peu à peu l'esprit du déterminisme et des exigences croissantes des sens, de mettre un barrage aux invasions et à l'encombrement, ou aux évasions et à la dispersion ; qu'il s'agisse de réprimer l'amour-propre sous les innombrables formes qu'il prend, il faudra toujours une lutte qui a quelque chose d'une mort. Ne donnons pas prise au reproche d' « ascéticisme ». Tâchons de montrer que cette mort aboutit à une vie plus intense, à un enrichissement : utilisons les paraboles du festin, de la perle, du trésor. Sans faire du centuple un article de commerce, où l'on vérifiera ses comptes, laissons bien à l'amour le rôle principal dans la vie spirituelle ; n'oublions pas cependant que Notre-Seigneur l'a promis, ce centuple, comme il a promis, « par surcroît », « le reste » auquel on aura préféré « le royaume de Dieu et sa justice ». Tâchons de montrer dans la sainteté un bel humanisme, d'étage très supérieur, et dans les saints de beaux types d'hommes et des facteurs d'histoire. Et cependant « n'évacuons pas la croix » à « porter quotidiennement », à la suite de Notre-Seigneur. Et c'est pourquoi, espérant que plus tard les yeux se baisseront d'eux-mêmes, comme aspirés au-dedans, que les lèvres resteront d'elles-mêmes closes, tant que le service de Dieu ne les fera pas parler, que le recueillement deviendra comme naturel, saint Ignace recommandera instamment la « garde » active et vigilante des « portes de nos sens ».

Dans notre spiritualité, c'est l'exament particulier qui est le moyen principal de tous ces *Exercices*. Plût à Dieu que chez nous son utilisation fût à la hauteur de l'importance que saint Ignace lui reconnaissait ! Qu'on le prenne par son aspect négatif de lutte contre les défauts, ou sous son aspect positif, plus consolant souvent, stimulant, parce que constructif, d'acquisition d'une vertu ou de ressemblance avec Notre-Seigneur, avec son orientation précise du matin, sa vérification et sa ré-orientation à l'heure de l'examen lui-même, avec la continuité de sa surveillance, il réclame une belle ténacité et devrait opérer une très efficace éducation de la volonté.

Nous allons dans un instant faire allusion à un point discuté entre les écoles de spiritualité ; sur la nécessité d'une longue période presque uniquement ascétique, l'unanimité est complète. Le silence intérieur qui est à la base de l' « homo contemplativus in actione », tout autant que celui de l' « homo contemplativus simpliciter », ne s'opère pas automatiquement, et le champ d'atterris-

sage des motions du Saint-Esprit ne se dégage pas automatiquement non plus : il est l'aboutissant d'une longue et active fidélité à la grâce.

IV

Zone d'épanouissement. — Il ne faut pas songer ici à une solution de continuité avec la zone précédente. Il y a rarement dans la vie spirituelle, des divisions nettes, marquées par des cloisons et des portes. Le chemin de Damas n'est pas de l'histoire courante. L'ascèse persiste, et donc l'effort, et l'organisation méthodique; mais les sacrifices et le démarrage se font tout de même, insensiblement, plus faciles. Les occupations apparaissent moins comme agréables ou désagréables, ou du moins cet aspect est-il plus vite couvert par celui de la volonté divine, devant l'apparition de laquelle on ne discute plus ; et c'es donc peu à peu quelque chose comme « le Sacrement du moment présent » du Père de Caussade qui s'établit.

Ces « retraites intérieures » dont nous parlait le P. de Maumigny tendent à devenir plus fréquentes, moins factices, ne requièrent plus le même acte formel de volonté. mais résultent comme d'une pente qui existerait dans l'âme. Elles deviennent plus savoureuses. Non pas cette saveur délicieuse dont parle saint Ignace dans la description de la consolation « quand l'âme commence à brûler de l'amour de son Créateur et Seigneur »... « quand elle verse des larmes »... « quand elle ne peut plus aimer aucune créature sur la face de la terre en elle-même, mais dans le Créateur et Seigneur de toutes choses », quand le goût de Dieu éclipse ou transfigure tout : ce sont là le plus souvent grâces prévenantes, conversions en train de se réaliser ou qui viennent de se réaliser, débuts de vocations : aubes radieuses qui seront suivies de journées lourdes pendant lesquelles un trop grand nombre d'âmes manqueront de fidélité et ne parviendront pas au sommet. La phrase attristée du P. Lallemant (4[e] principe, chap. 2, art. 2) : « La plupart des religieux, même des bons et vertueux, ne suivent dans leur conduite particulière et dans celle des autres que la raison et le bon sens... Ces personnes-là se conduisent d'ordinaire par le sentiment commun de ceux parmi lesquels ils vivent... — « Non pas donc cette saveur délicieuse mais cette saveur sobre, plus calme et virile, si l'on peut employer ici ces adjectifs, plus foncièrement paisible dont saint Ignace fait mention à la fin de cette même règle du discernement des esprits : augmentation de foi, d'espérance et de charité ».

La régularité à s'acquitter de ses obligations, quoique facilitée par l'habitude, ne devient pas machinale ; elle est moins conformité à un règlement que fidélité amicale à quelqu'un. Et il y a des fautes

de fragilité, bien sûr, mais dont on ressent très vite et très profondément le reproche. Et ces fautes, symétriquement à cette régularité, apparaissent moins comme des infractions à une loi que comme des manques d'égards, des « goujateries », si l'on peut se permettre, parce que très exacte, cette expression vulgaire, des goujateries, tout de suite senties et regrettées, envers un ami pour qui l'affection cependant demeure profonde et sur l'affection de qui on continue à compter. Et c'est pourquoi, bien que très douloureusement sentis, ces regrets sont cependant paisibles.

Peu à peu le zèle a perdu ce qu'il comportait auparavant d'impatience, d'irritation même, à l'égard d'une attitude choquante par sa sottise ou sa désinvolture, pour ne procéder plus que de l'attachement à celui dont les intérêts ont été lésés et de la compassion pour celui qui les a lésés. Et comme « la bouche parle » et les gestes se font « de l'abondance du cœur », les manifestations sont toutes différentes.

On entrevoit en tout cela la différence entre ce qui se fait « *praesente gratia* » la grâce étant là, restant intacte mais n'agissant pas, et ce qui se fait *ex gratia*. Et l'on entrevoit même la différence entre ce qui est fait *ex gratia cooperante*, la grâce intervenant en effet, mais nos facultés jouant encore un rôle très considérable et ne cédant que difficilement et souvent très incomplètement à l'influence de la grâce, — et ce qui est fait *ex gratia* de plus en plus *operante*, nos facultés continuant à agir bien sûr, de sorte que l'action est toujours nôtre, mais agissant si docilement, si imprégnées en quelque sorte par la grâce que l'action provient plus de l'Esprit Saint que de notre esprit à nous.

Cela se sent tout particulièrement dans l'exercice de la charité. C'était d'abord, c'est resté très longtemps, cela reste encore dans une certaine mesure, une *charité de commandement*. Par crainte du châtiment d'abord : « ne jugez pas, et vous ne serez pas jugés, ne condamnez pas et vous ne serez pas condamnés... On usera envers vous de la même mesure... » Charité très réelle, non seulement repoussant la vengeance dont le désir pourtant gronde, non seulement maîtrisant l'égoïsme, mais arrêtant les jugements téméraires et faisant tout prendre en bonne part, charité positive, prévenante, bienfaisante à l'égard des personnes antipathiques et hostiles. L'amour a déjà pris le pas, et de beaucoup sur la crainte. Et cependant c'est encore une charité de commandement. « Si vous m'aimez vous garderez mes commandements... Mon commandement c'est que vous vous aimiez les uns les autres... Mais cela finit par devenir et de plus en plus, une *charité d'écoulement*. « Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique ». Paternel en sa source, cet amour est devenu fraternel dans le cœur humain de Notre-Seigneur. Il est

maternel dans le cœur de la Très Sainte Vierge ; il est fraternel dans le cœur des saints. Mais c'est toujours la même cascade qui descend. Ce par quoi on est atteint, au bout de la course, par ces yeux qui ne peuvent plus être que fraternels. ces lèvres qui ne peuvent plus parler que fraternellement et parler que de Dieu, par toute l'activité d'un saint François Xavier, d'un saint Vincent de Paul, d'un saint curé d'Ars, c'est l'amour de Notre-Seigneur, comme c'est son zèle, comme c'est sa parole et son activité. A travers le témoin, l'instrument de plus en plus docile dans les mains de celui qui le manie — vous reconnaissez l' « instrumentum conjunctum cum Deo » de saint Ignace — à travers le serviteur, l'ami, c'est *Lui*, Notre Seigneur qu'on reconnaît, c'est jusqu'à *Lui* que très vite on remonte et par lui au Père. Et voilà le secret du rendement apostolique des saints de la vie active : « Celui-ci est mon Fils bien aimé, en qui je me complais : écoutez-Le ».

Arrivés là, ne devons-nous pas, — timidement parce que la question a été depuis longtemps et vivement débattue et qu'elle l'est encore — nous demander si, par un acheminement évidemment ascétique, nous n'avons pas abouti à un épanouissement mystique ?

Bien sûr il y a la facilité acquise, fruit normal et récompense dès ici-bas de l'effort ascétique, comme, de simplification en simplification, la méditation, discursive comme son nom l'implique, peut devenir oraison affective, puis contemplation acquise. Mais ici il semble y avoir plus que cela. Dans cette activité, si docile, si souple, ne semble-t-il pas que ce soit une passivité qui se réalise ?

C'est toute la question des deux routes, l'une purement ascétique, l'autre ascético-mystique; ou de l'unique route, ascétique d'abord puis ascético-mystique vers la sainteté.

Les divergences ne viendraient-elles pas, en grande partie du moins, de ce que en fait de vie mystique, on n'a tellement parlé que des grâces d'oraison, que celles-ci seules paraissent être aux yeux de beaucoup la forme dernière normale de la vie spirituelle : assertion que beaucoup d'autres se refusent à admettre.

Ne serait-il pas légitime de reconnaître plusieurs sortes de grâces mystiques ? Les unes, les plus connues, les plus étudiées parce que merveilleusement décrites par sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, la Vénérable Marie de l'Incarnation, les grâces d'oraison — mais d'autres encore, animant une vie active, qu'elle soit apostolique comme celle dont je viens surtout de parler, qu'elle soit simplement active comme celle d'une Jeanne Jugan, fondatrice des Petites Sœurs des Pauvres, qui avait pourtant un but apostolique, comme celles aussi de tant de mères de famille admirables, — mais d'autres enfin, animant des vies presque uniquement souffrantes comme il y en a tant.

Je ne suis ici qu'un écho. Pour arriver à décrire la voie réparatrice qui lui est particulièrement chère, c'est la thèse que le P. Monier-Vinard a exposée dans deux ou trois articles tout récents de la *Revue d'Ascétique et de Mystique.*

Dans un article, récent aussi et très copieux, de la même revue, le P. de Blic a étudié, exhaustivement, semble-t-il, l'utilisation par les Pères du texte à propos duquel — *sur* lequel croyait-on — s'est construite au Moyen Age, au moins quant à son expression, toute la théologie des Dons du Saint Esprit. Isaïe, 11, 1, 2 : « Et sur Lui reposera l'Esprit du Seigneur, esprit de sagesse et d'intelligence », etc. Il y a quelque dix ans, dans la même Revue encore, le P. de Guibert l'avait classée tranquillement, cette théologie, au rang des systèmes. Il semble que l'y voilà bien définitivement reléguée après l'article du P. de Blic. Mais le noyau central de cette théologie reste intact et solidement basé dans l'Ecriture. La promesse d'envoyer le Saint Esprit, l'action du Saint Esprit sur les âmes et l'importance de cette action sont nettement affirmées par Notre-Seigneur, et le récit de la Pentecôte en est l'accomplissement. Notre Seigneur affirme également l'emprise très spéciale et puissante du Saint-Esprit sur certaines âmes et à certains moments. Et dans les Actes, le cas d'Etienne est un écho de cette affirmation. Voilà qui suffit à justifier la place qu'attribuent au Saint Esprit dans la vie spirituelle saint Thomas et saint Bonaventure, tant d'autres, et chez nous tout spécialement le P. Lallemant. La théologie des dons, telle qu'on la trouve chez eux, et toute systématique qu'elle soit, peut continuer à fournir un cadre et un moyen d'expression commode à ce fond solide. La vie mystique semble bien être l'action devenue prépondérante des dons du Saint Esprit.

Conférés au baptême, ces dons sont développés, orientés vers le témoignage par le sacrement de Confirmation. Les premières communions précoces et les soins plus attentifs donnés à l'éducation chrétienne de ces tout-petits dans nombre de familles exemplaires, à l'occasion de ces premières communions, ont fait étudier, chez les enfants, une première et ravissante période de vie mystique. Passagère, hélas ! Très vite chez la plupart, la conscience se souille, les dons s'encrassent. Et en voilà pour des années, peut-être pour toujours.

On comprend dès lors l'insistance du P. Lallemant sur la pureté du cœur et la docilité au Saint-Esprit. Voici, me semble-t-il, le texte essentiel de sa doctrine : (4e principe, chap. 2 art. 1)

« Le but où nous devons aspirer, après que nous nous serons longtemps *exercés* — c'est moi qui souligne — dans la pureté du cœur, c'est d'être tellement possédés et gouvernés par le Saint-Es-Esprit, que ce soit lui seul qui conduise nos puissances et tous nos

sens, et qui règle tous nos mouvements intérieurs et extérieurs, et que nous nous abandonnions nous-mêmes entièrement, par un renoncement spirituel de nos volontés et de nos propres satisfactions. Ainsi nous ne vivrons plus en nous-mêmes, mais en Jésus-Christ, par une fidèle correspondance à son divin Esprit, et par un parfait assujettissement de toutes nos rebellions au pouvoir de sa grâce ».

L'accord ne pourrait-il pas se faire sur ce texte ? Assez peu importe après cela, me semble-t-il, que lui, le P. Lallemant, ait admis que l'oraison doit finir par devenir mystique. Saint Ignace, saint François Xavier, tant d'autres hommes apostoliques ont eu de belles graces d'oraison. Et il est malheureusement bien vrai que ces grâces seraient beaucoup plus nombreuses si l'on était plus généreux. Le P. de Maumigny nous citait et re-citait le soupir de deux de nos Pères Généraux, dont l'un était, je crois, le P. Aquaviva, et l'autre certainement le P. Anderledy : « Pauciores «, « Paucissimi »... Il nous citait encore ce texte de l'Imitation III, 31, que saint Ignace eût signé volontiers : « Tant qu'on ne sera pas dégagé de toutes les créatures, on ne pourra pas s'appliquer librement aux choses divines. Aussi les contemplatifs sont-ils rares, parce qu'ils sont rares ceux qui savent pleinement se séparer des choses périssables ». L'important cependant me paraît être que ces grâces d'oraison — disons pour parler le langage habituel les dons d'intelligence et de sagesse — ne soient pas la seule modalité de cette douce, et forte, et rayonnante, et contagieuse prépondérance du Saint Esprit dans les âmes. De ces grâces d'oraison il ne semble pas que l'on trouve la moindre trace chez saint Vincent de Paul et chez saint Jean Bosco. Parlons alors plutôt, pour ces beaux réalisateurs, des dons de conseil et de force, le don le plus caractéristique du Nouveau Testament, le don de piété, l'esprit filial et l'esprit fraternel, étant comme en facteur commun dans tous ces genres de sainteté, qu'elle soit contemplaiive, qu'elle soit active. Le degré de sainteté ne dépend pas de la variété plus ou moins grande des grâces reçues. Un saint Paul de la Croix pourra émarger, si je puis ainsi dire, au genre actif en même temps qu'au genre contemplatif et au genre souffrant et réparateur. Un saint Dominique et un saint Ignace pourront unir le genre contemplatif et le genre actif. Sur ce point la vocation providentielle, le tempérament même, peuvent mettre des inégalités. Ce ne seront pas des inégalités de niveau. Le degré de sainteté dépend de la profondeur de cette emprise du Saint Esprit.

En souhaitant aux siens cette droiture d'intention, cet esprit de foi, cette abnégation, cette garde des sens extérieurs et intérieurs, tout ce par quoi est constitué l'homme « in actione contemplativus », c'était en fait vers la sainteté et vers la vie mystique qu'il les orientait.

A cette hauteur, à peu près plus de différence entre action et oraison, tant l'action est imprégnée de prière. Ce que disent imprudemment trop de prêtres, de l'un et l'autre clergé : « le ministère est une vie spirituelle »... « mon ministère me suffit » devient vrai. Mais à quelle hauteur sommes-nous parvenus ! C'est bien cela que le P. Polanco voulait dire quand il écrivait au P. Urbain Fernandez, recteur de Coïmbre, de la part de saint Ignace, le 1[er] juin 1551 (cité par le P. Pierre Bouvier, *Les origines de l'oraison mentale de la Compagnie*. Lettres de Jersey, 1923, tiré à part, p. 71) : « Quant à l'oraison et à la méditation, à part le cas d'une nécessité spéciale... notre Père préfère que l'on s'efforce de trouver Dieu en toutes choses, plutôt que de consacrer beaucoup de temps de suite à cet exercice. Il désire voir tous les membres de la Compagnie animés d'un tel esprit qu'ils ne trouvent pas moins de dévotion dans les œuvres de charité et d'obéissance que dans l'oraison et la méditation, puisqu'ils ne doivent rien faire que pour l'amour et le service de Dieu Notre-Seigneur ».

Seulement il pensait — les saints ont de ces illusions — que cette équivalence pourrait être réalisée de bonne heure et par tous, alors qu'elle est un sommet vers lequel il faut cheminer, et cheminer humblement, je dirai même méthodiquement, mais vers lequel il ne faut jamais cesser de regarder.

Louis VERNY, S. J.

LA SPIRITUALITÉ IGNATIENNE ET LE CLERGÉ DIOCÉSAIN

« La Spiritualité ignatieune peut-elle servir de base à un prêtre du clergé diocésain ? »

A cette question posée à une trentaine de prêtres retraitants des grands Exercices, l'un d'eux répond avec un accent de sincérité qui mérite d'être entendu :

« La spiritualité ignatienne ne me paraît pas suffire à donner la base d'une vie sacerdotale :

« sur le plan personnel les perspectives apostoliques n'y sont pas assez liées ; l'intégration de la grâce sacerdotale n'y est même pas aperçue ;

« sur le plan pastoral cette spiritualité manque d'abandon, d'accueil, de détente...

« Tout prêtre devrait faire, au moins une fois dans sa vie, les grands exercices, mais, par eux-mêmes, pierre indispensable et pierre angulaire, ils ne sauraient être toutes les pierres angulaires, et il y a plus d'un angle à la vie du prêtre ».

Les autres réponses au questionnaire s'accordent à affirmer que la spiritualité ignatienne convient parfaitement à un prêtre du clergé diocésain. « Oui », dit l'une d'elles, résumant l'opinion générale, « et il y a longtemps que je pense qu'elle seule peut absolument et dans ses derniers détails, convenir à ce prêtre qui vit isolé dans son preebytère ou dans ses œuvres et qui doit apprendre à faire à lui tout seul son cloître ».

Nous ne prétendons point que la spiritualité ignatienne, telle qu'elle sourd des Exercices, soit la seule qui convienne à un prêtre du clergé diocésain. Mais notre conviction profonde est qu'elle répond bien aux efforts actuels de recherche d'une spiritualité du clergé diocésain.

Je dis diocésain — ou de mission diocésaine — pour tenir compte de la légitime susceptibilité du clergé au sujet de l'emploi du mot « séculier », qui en soi n'a rien de péjoratif, mais qui, de fait, s'est chargé d'une hypothèque, celle d'une comparaison tendancieuse, tantôt en un sens tantôt en l'autre, le plus souvent toutefois, sauf quelques diocèses, dans l'esprit du « fidèle moyen », au détriment du « clergé dit séculier ».

Quelles sont donc les aspirations profondes ou les besoins du clergé diocésain moderne ?

Quelle réponse peuvent donner les Exercices ?

A quelles conditions, pour leur permettre de sortir leur plein effet ?

Telles seront les trois étapes de cet exposé pratique.

I. — Aspirations et besoins du clergé diocésain

Nous les retrouvons sous-jacents aux efforts actuels d'une mise au point de la spiritualité du clergé diocésain.

Si par spiritualité on entend la prise de conscience, dans un climat de grâce, de la relation d'un aspect fondamental du dogme, c'est-à-dire du Christ, avec la vie et la vocation d'une personne ou d'un groupe de personnes... la spiritualité du clergé diocésain me paraît devoir être recherchée autour de deux points fondamentaux : le culte de Dieu et la mission pastorale... Homme de Dieu et qui mène à Dieu des frères de son temps, le prêtre se distingue : du simple laïc par un sacerdoce de consécrateur, et du religieux par une mission qui l'envoie *en permanence auprès d'une portion précise* du peuple de Dieu, son diocèse, où il est associé à la responsabilité du Chef, l'évêque, par qui il a rattachement à l'Eglise.

La spiritualité du clergé diocésain me paraît donc s'organiser autour de deux lignes de force :

1° l'une passant par l'autel, celle de la fonction eucharistique rejoignant la spiritualité du *sacerdoce de toujours* et exerçant plus spécialement la vertu de religion. Le prêtre est dans le monde l'homme de la prière, du culte rendu à Dieu. Ne l'oublions pas.

2° l'autre passant par la mission pastorale accomplie en collaboration avec l'évêque et exigeant du prêtre un amour « toujours de service », une obéissance confiante, de docilité consentie, un souci d'adaptation aux besoins de son troupeau, et, donc, un « style de vie » vraiment diocésain, vg. le curé de Perpignan ne ressemble pas à celui d'Arras, et dans un même diocèse les prêtres du bassin minier n'ont pas la même mentalité que ceux d'une région rurale.

Pour aborder un auditoire de prêtres, il faut se mettre tout de suite en face de ces deux grandes orientations :

sa fonction eucharistique,
sa mission pastorale.

On peut discuter pour savoir si ce sont bien les éléments caractéristiques de sa spiritualité.

C'est un fait, le prêtre est marqué à l'origine de son sacerdoce par ces deux centres d'intérêt : l'autel, les hommes.

1. *Spiritualité ecclésiastique*

Depuis l'appel premier de sa vocation, le prêtre a été orienté vers l'autel. C'est le centre de perspective vers lequel il a tourné son regard. Les « étapes du sacerdoce » sont les degrés de la montée vers l'autel. On lui a dit, il le croit de confiance, que les âmes attendent des prêtres « hommes de Dieu »... « Tu autem, o homo dei »... des hommes fixés en Dieu. Pratiquement, pour lui, pour ses éducateurs, où le prêtre se fixe-t-il en Dieu, lui paraît-il, le rencontre-il, sinon à la messe? Le « *Et a te numquam separari permittas* » trouve des résonances profondes dans son âme.

Il est marqué par là.

Homme d'oraison, certes oui, le jeune homme de 24 ans pressent qu'il devra l'être, mais encore confusément. La plupart des prêtres sont stimulés à le devenir à partir de leur messe... le jour où ils ont compris que seule l'oraison les rendrait accueillants à l'ensemencement quotidien de leur âme par l'Eucharistie.

La grande expérience religieuse qui a façonné les vies de prêtre, c'est l'ordination, la première messe, les premières messes. Sans doute il s'y mêle quelque chose de très affectif : la présence de la famille, l'aube brodée par la maman et les sœurs, le style de son calice viennent le préoccuper jusqu'au cœur de la retraite préparatoire à l'ordination et les consolations humaines se mélangent étrangement aux consolations intérieures. Mais il en reste la résolution fondamentale en laquelle se résume la volonté fervente d'un sacerdoce bien tenu : sauver toujours, à tout prix, la messe.

Cette décision de rester l'homme de Dieu à l'autel et d'en vivre conduit peu à peu le prêtre à découvrir qu'il n'y réussira qu'au prix d'une vie intérieure profonde alimentée, rénovée d'une prière personnelle qui explicite sa foi vivante.

Né de la messe et pour la messe, le sacerdoce lui a été montré comme tout orienté, dans ses pouvoirs et leur exercice, comme centré sur l'Eucharistie : baptême, absolution, confirmation, extrême-onction, ne sont-ils pas les sacrements qui font, refont ou fortifient les fidèles, candidats à l'Eucharistie, les acheminent à la communion éternelle.

C'est par le signe vivant de l'Eucharistie qu'il est entré en plus réelle communion avec le Christ et son Mystère.

Le prêtre fait l'Eucharistie.., et après 5, 10, 15 ans de sacerdoce, si peu qu'il réfléchisse, il se rend compte que c'est « l'Eucharistie qui fait le prêtre » (de Moncheuil). Par elle il découvre l'Eglise. Par elle il a le contact direct, visible avec le meilleur de son troupeau; contact réel quoique mystérieux avec les hommes par la sainte Humanité de Jésus.

Comment concevoir une spiritualité du clergé sans la penser et la vouloir eucharistique ? « De messe en messe jusqu'au ciel », combien de prêtres font leur cette devise de Mgr Dadolle.

Tous les prêtres à l'esprit apostolique sont des âmes eucharistiques.

2. *Spiritualité pastorale*

Et cependant, dès avant son sacerdoce, et ceci est un gros progrès dans la préparation du clergé moderne, le clerc est saisi par une autre expérience religieuse très profonde, à des degrés divers selon l'âge de son entrée au séminaire, ou la formation reçue (petit séminaire ou non) : celle de la déchristianisation du monde ambiant.

Jadis, il y a 20, 30 ans seulement, parler mission dans un séminaire c'était évoquer la Chine, les Indes, Madagascar, l'Afrique noire.

Aujourd'hui on parle mission de France, mission de la mer, mission ouvrière, mission rurale... du diocèse.

Le baiser de paix échangé entre l'évêque et le nouveau prêtre, après sa promesse d'obéissance, se charge d'un sens mystique très profond. Il résume de la part de l'un et de l'autre toute la formation donnée en vue de la mission précise de service de la communauté diocésaine. Le prêtre veut donner un sens authentique à ce geste d'engagement qui pour lui vise certes la fidélité à l'Eglise par son évêque mais en même temps la fidélité aux hommes vers lesquels il se sait, il se sent envoyé.

Il est délégué, donc dépendant dans ses initiatives mêmes, du chef de la mission diocésaine. Il n'aura pas à régir son troupeau de façon arbitraire, mais en suivant les désirs, conseils, directives, ordres de son évêque avec toute la gamme des nuances que doit prendre son obéissance (et il les connaît bien) selon les signes qui lui sont transmis et l'engagent à des degrés divers en Eglise.

Il est délégué, mais comme un homme donné en permanence à une portion précise du troupeau auprès de laquelle il vivra la charité du Pasteur premier et cette mission l'oriente définitivement vers les hommes qui lui sont confiés, qu'il a le sentiment de prendre totalement en charge. Et voilà qui le marque aussi profondément.

Il voue sa vie, en pasteur, aux hommes qu'il a mission de garder dans l'Eglise ou d'y amener. Son souci sera le contact, mais il ne le prendra pas sans risques.

1° *Son souci : le contact.* — Monté à l'autel, pour la communion avec Dieu, le prêtre diocésain aujourd'hui (cela fait honneur à

son sens apostolique) veut en redescendre pour aller dire aux hommes ce qu'il en rapporte.

Ils ne viennent plus à lui. Il ira vers eux. Dans un monde en poussée communautaire il sera l'homme de la communion fraternelle.

Vivant à une époque d'exaltation des valeurs humaines, justice, travail, amour, foyer, il veut connaître jusqu'à la partager intégragralement la vie de ses contemporains ; travailler, s'efforcer, peiner, avoir faim avec eux. « Contact », « contacter », mots à la mode, dont on peut sourire, mais qui traduisent un grand élan d'apostolat.

Contacts avec le travail des champs et de l'usine, la misère du quartier, les loisirs, les jeux, l'art de la cité.

Il est poursuivi par la hantise de fraterniser avec les hommes pour leur porter Dieu, avec lui, dans un étonnant témoignage de charité. Et l'on voit des prêtres, dignes de Monsieur Vincent, toujours aux aguets pour rendre service ; se priver du nécessaire dans une magnifique imprévoyance pour dépanner le premier venu, accepter des conditions de vie matérielle (nourriture, sommeil), presqu'inhumaines. Ce curé de campagne d'une région paganisée du centre de la France fait de son presbytère une véritable fraternité : c'est le seul moyen pour lui de parler à son peuple un langage d'amour qu'il comprenne.

De ce besoin de contact est née une meilleure compréhension de l'Action Catholique et parallèlement un effort de révision, d'adaptation des méthodes traditionnelles de pastorale, catéchèse, prédication. Il en est résulté une généreuse fermentation d'idées, d'activités audacieuses parfois jusqu'à la témérité et la maladresse : fausses adaptations liturgiques, rencontres imprudentes sans la garantie d'une doctrine sûre et de la grâce d'obéissance. Car ce souci de légitime pénétration dans tous les milieux de vie, de tous les courants de pensée, ne va pas sans dangers.

2° *Dangers.* — a) *Rejet des traditions.* Sous prétexte de vérité, de sincérité, de rejeter tous les masques de l'hypocrisie, l'horreur du ritualisme s'exprime volontiers en impatiences des lenteurs de l'Eglise, ou mépris plus ou moins ouvertement professé des rites et règlements.

b) *Dépersonnalisation.* — Pris dans les remous d'une vaste aspiration communautaire, le prêtre risque d'être emporté par l'esprit grégaire qui en est la rançon. Victime comme les autres des slogans, perdu, isolé au milieu de courants de pensée qu'il ne domine plus assez.

Le besoin de vivre en équipe, indispensable pourtant pour donner efficacité à son travail et l'aider à lutter contre l'isolement du

presbytère ou de la rue, peut amenuiser gravement le sens du salut personnel. « Moi, mon salut ne m'intéresse pas ». Ça s'est dit, écrit. Paradoxe sans doute, mais qui peut dégrader la charité en philanthropie et oublier que notre entrée dans le Corps Mystique du Christ se réalise d'abord dans une adhésion personnelle de foi à la Personne du Christ Sauveur.

L'individualisme est honni, c'est une grande victoire. Si la personnalité disparaît, la victoire est compromise.

« Ne trouve-t-on pas, en effet, écrit Monseigneur Feltin, même parmi les clercs, des âmes généreuses qui déclarent ne pouvoir travailler qu'en équipe, qui semblent abdiquer leur volonté propre pour ne plus compter que sur les autres, qui redoutent le seul à seul avec Dieu, qui se sentent incapables de fidélité si d'autres ne sont pas à côté d'elles partageant le même labeur et les mêmes préoccupations ? Une équipe cependant n'aura jamais que la valeur des personnalités qui la constituent ».

c) *Découragement.* — De plus le prêtre actuellement frappé du résultat apparamment médiocre de ses efforts dans une société qui ne croit plus, inquiet de son *inefficience* s'en prend à lui, à ses méthodes, aux directives reçues. Il se décourage. Parti pour sa mission pastorale dans l'enthousiasme de sa première messe, il pensait qu'il suffisait d'annoncer le Message pour être entendu. Voici que très vite il a senti des résistances : portes fermées à l'occasion d'une visite, lendemains de communions solennelles si décevants, contraste entre la maigre assistance à la messe et la foule qui se presse aux portes du stade ou du cinéma, ironie des services cultuels de mariage ou de funérailles devenus pures démarches conventiontionnelles... Il en a reçu un grand coup au cœur. Devant le seuil de son église il voit passer les grands courants de vie, incapable de les saisir pour les baptiser : ça lui fait mal.

Ajoutons à cela, pour quelques-uns encore, le sentiment d'une inadaptation persounelle, conséquence d'une formation close, peu épanouissante qui le rend gauche, timide, désaccordé aux hommes. Peu sûr de lui, peu sûr de sa doctrine, isolé, il est tenté de perdre confiance, de perdre pied. Le découragement le gagne, qui fait des sceptiques ou des blasés ou des évadés dans la vie cultuelle, quand il ne ronge pas le meilleur du cœur sacerdotal.

Une aigreur désabusée s'insinue peu à peu, parfois elle explose, c'est tant mieux. D'autres fois, elle paralyse. Et dans ce cas limite, le fait déserter.

Le nombre de prêtres découragés est assez grand pour qu'on s'en préoccupe.

d) *Activisme. Extériorisation.* — Le plus souvent, Dieu merci,

placé dans l'axe de misère spirituelle du monde, le prêtre en est vigoureusement stimulé à se dépenser sans compter. Donner, toujours donner, voilà sa devise et tiraillé entre mille activités spirituelles et temporelles (trop souvent temporelles encore malgré l'heureuse formation donnée dans les sessions d'aumôniers) sa vie est menacée de se dépenser à l'extérieur. La menace d'activisme est réelle et on comprend pourquoi se pose sans cesse, ces dernières années, le problème de la spiritualité de l'action. Cet homme n'est jamais seul, jamais à lui, jamais chez lui. Il lui faut, s'il est très occupé, de l'héroïsme pour sauver des temps forts de prière ; s'il est oisif, il lui en faut encore plus pour remplir ces heures de loisir de la semaine (il y a encore des prêtres qui en ont beaucoup). L'activité lui fait à peu près perdre le sens de la prière. Plus de prière et la porte s'ouvre à toutes les tentations. La virginité se dégrade en célibat, le célibat devient lourd à une âme qui perd le sens de la familiarité avec Notre-Seigneur.

Ainsi donc le prêtre moderne est tiraillé entre le désir de se donner tout entier à l'amour des hommes, de faire leurs propres expériences pour être au milieu d'eux, afin de les gagner, de les apprivoiser, d'être le frère « qui condolere possit » et le désir d'appartenir à Dieu totalement, de rester le serviteur de l'autel. La spiritualité ignatienne ne lui donnerait-elle pas précisément le secret de vivre apostoliquement son sacerdoce, de sorte qu'il puisse descendre transfiguré de l'autel et remplir intrépidément son service pastoral au milieu de ses frères, en les élevant au lieu de rester prisonnier de leurs erreurs ou de leurs insuffisances.

II. — La Spiritualité Ignatienne

C'est ce que nous allons voir. Mais un problème préalable se pose. La spiritualité ignatienne telle qu'elle apparaît dans les Exercices a-t-elle, de prime abord, un aspect accrochant pour la mentalité d'un prêtre diocésain d'aujourd'hui ?

L'accrochante actualité des Exercices

Je la trouve d'abord dans cette *résolution de sincérité* à laquelle tout de suite elle nous convie. Il s'agit dès le premier pas de prendre le parti de la vérité, de l'authenticité. Elle met d'emblée le retraitant face à des options fondamentales : Dieu, le monde, soi-même, la vie en Dieu, Dieu dans la vie... le sacerdoce donc. Tout au long de cet itinéraire, il faudra choisir sans biaiser. On dira peut-être non. On saura du moins qu'on l'a dit et pourquoi.

Un prêtre écrit au lendemain des Grands Exercices :

« Je vous l'ai déjà dit : pour moi, c'est une des quatre ou cinq

grandes grâces de ma vie jusqu'à cette heure. Pourquoi? Parce qu'elle m'a permis d'être pendant de longs jours « sincère » en face de Notre-Seigneur. Elle m'a permis de voir bien en face le pharisaïsme fondamental qui fausse nos vies sacerdotales apostoliques. Au fond, nous sommes de pauvres types et « par métier » nous jouons au saint et en face des âmes nous jugeons selon les principes, mais non pas selon la charité. Il y a un mensonge officiel et professionnel dans la vie de beaucoup d'entre nous qui ne trompe que nous, mais guère les fidèles et qui fausse notre apostolat »,

En second lieu le prêtre qui aujourd'hui a choisi le sacerdoce au prix de renoncements vivement ressentis, ne veut pas s'emprisonner, surtout au début de sa vie sacerdotale, dans la médiocrité. Il a le désir de faire un *grand service de son sacerdoce*. C'ess au prix d'une très haute conception de ce sacerdoce qu'il retrouve la fierté de sa vocation, le meilleur antidote psychologique contre le découragement et le complexe d'infériorité. S'il trouve dans le Directeur de retraite l'homme qui sait mettre l'accent sur le « magis » de saint Ignace et qui dès le Fondement, dans une exacte compréhension de l'indifférence, lui présente son sacerdoce non pas comme une carrière où joueront les prérogatives du rang, du poste, du camail, de l'âge, de la prébende, mais comme un engagement au plus haut serviee, il sera pris. Le virus de l'avancité, ou le pesant de son casuel, cèderont devant l'esprit qui le saisira. L'appel à la magnanimité, au départ, trouve son âme disponible. Ainsi accroché, le prêtre qui va vivre les Exercices y trouvera réponse à *ses besoins essentiels*. La spiritualité qu'il y rencontre *épanouit l'homme de Dieu, équipe le pasteur d'âmes.*

1) *Epanouit l'homme de Dieu*

Le voici à une *école d'oraison*. Il apprend à prier dans la docilité à l'Esprit Saint. De son expérience religieuse, il emportera le sens et le goût de la prière sans lesquels, revenu à la solitude, ou à son activité vidante et débordante, il ne se mettra pas à son prie-Dieu. Les Annotations et additions lui auront révélé les conditions psychologiques et les attitudes morales qui créent un climat de prière. Les manières de prier si diverses, proposées au long de sa retraite (réflexion priante, méditation, contemplation, considération, examens, prière rythmée, oraison affective de confiance ou de long regard) lui auront révélé *la souplesse du dialogue* avec Dieu et l'*adaptation qu'exigent* sa santé, son travail, sa fatigue, les heures même du jour où il réussit à creuser son nid de silence pour cette rencontre indispensable. *Savoir prier, savoir se mettre en prière, savoir bien placer sa prière,* n'est-ce pas déjà assurer la persévé-

rance du retraitant dans le souci de garder l'*intériorité* qui le sauvera de *dispersion* et d'*activisme*.

D'un vicaire : « Les Exercices sont apparus à la fois comme une méthode de vie spirituelle et comme une initiation à l'oraison. Ils nous font vivre intensément pendant un mois et nous donnent ainsi comme un entraînement pour la vie : ils nous font agir à la différence de trop de retraites précédentes où je me contentais d'écouter les sermons qui ne passaient pas suffisamment dans la pratique. Dans le silence et loin des préoccupations du ministère, j'ai appris à entrer en contact avec le Christ. Les moments de sécheresse m'ont montré la façon de me comporter dans le surmenage et l'aridité qui nous arrivent parfois dans la vie de paroisse.

« Saint Ignace m'a aussi appris à varier ma façon de prier suivant les états de mon âme ».

D'un professeur : « Se soumettre à la méthode conduit indubitablement à découvrir pour soi la meilleure manière de prier et toutes les richesses de ce contact avec Dieu ».

D'un curé de campagne : « On se rend compte, pour ma part du moins, que l'on a gaspillé sa vie tant qu'on n'a pas compris la nécessité de l'oraison et surtout lorsqu'on n'a pas été initié à l'oraison qui si souvent nous a été présentée comme une lecture méditée et non comme un tête à tête avec Notre-Seigneur ».

Apôtre contemplatif dans l'action

Mais les Exercices ne font pas seulement *l'homme d'oraison*, ils prennent un homme de Dieu qui doit être un contemplatif pour en faire un apôtre. Hors de son recueillement l'homme d'oraison a la sensation de perdre la présence de Dieu, l'apôtre le retrouve, quoique différemment, dans son action même. Il sait sanctifier les occupations en y cherchant Dieu. Il les accomplit pour l'y trouver. Le prêtre, formé à l'école des Exercices, agit les yeux grands ouverts sur l'Eglise, les hommes auxquels il est envoyé par le Seigneur, sur les mystères dont il est le dispensateur : parole de Dieu, sacrements, sacramentaux. En eux, personnes et choses, il découvre un sens sacré ; c'est Dieu qu'il voit, qu'il sert et qu'il aime. Dès lors sa contemplation s'y alimente et sa charité. Ce prêtre part pour toutes les rencontres de son ministère : confessions, malades, services rendus, foyers visités, fiancés préparés au mariage, mais il va au-devant de visages connus, déjà portés dans sa prière. Le problème n'est plus tant pour lui de *poursuivre son oraison* que de la *renouveler* dans *ces mystères du Christ* que son action lui met dans les yeux, dans le cœur, dans les mains.

L'homme de prière devient un contemplatif dans l'action et cette action le nourrit.

Et cela parce que les Exercices en développant en lui un *grand sens du service* par une obéissance intransigeante à l'Eglise ont peu à peu *centré sa vie tout entière sur le Christ*, le Christ toujours et partout. Il l'a déjà trouvé dans le Fondement comme dans le grand secret de l'ordre du monde dans lequel il est entré pour la splendeur du service, de la louange. Il l'a trouvé dans ses méditations du péché où il a commencé d'entrevoir un grand combat entre Satan et le Christ et sa grande réaction a été un grand regret de ses fautes, mais encore plus un ferme propos de travailler pour le Christ. Il l'a trouvé dans le face à face du Règne qui l'a mis humblement à genoux dans une résolution d'entrer avant tout dans son esprit, dans sa méthode de rayonnement et de service. Et venu le moment de l'élection, il renouvelle *le oui* qui veut être définitif. Les deux Etendards lui ont révélé que cet attachement au Christ *le vouait au service des âmes* dans l'esprit même de Jésus. S'il en a bien compris tout le sens, il aura découvert que le combat se poursuit toujours entre Satan et le Christ vivant dans l'*Eglise*. L'esprit qui s'est saisi de lui va donc l'engager de plus en plus dans les conditions de ce combat : la Croix qui débouche sur la Résurrection.

Ainsi les Exercices se présentant à cet « apôtre » comme le *déroulement historique des mystères du Christ-Eglise* dans lesquels il devra entrer.

Eucharistique

Mais ce qui me paraît répondre parfaitement à la spiritualité du sacerdoce, c'est la place que tient l'Eucharistie dans la dialectique des Exercices.

La ligne de force principale de la spiritualité du sacerdoce passe par la messe. Ce n'est point par hasard que la Cène vient se placer au lendemain de l'élection. Saint Ignace qui avait entrevu dans une des grandes visions mystiques de Manrèse comment le Christ est contenu dans le Saint Sacrifice nous contredirait-il si nous faisions, pour un prêtre, de cette contemplation de la Cène comme un sommet des Exercices, comme le résumé de tout ce qu'il vient de vivre et va encore vivre les 3e et 4e semaines ?

Si les Exercices sont une dialectique de conversation, pour aider une âme à découvrir sur elle la volonté de Dieu, à dire au Christ le « oui » filial qui donne une vie au service de l'honneur et de la Majesté de Dieu en Eglise, l'Eucharistie n'est-elle pas pour tout chrétien mais surtout pour le prêtre le *signe sacré* qui réalise « *contemporanéité du Christ historique et des mystères de Dieu avec nous* », et où se prend comme à un piège d'amour le « oui » de fidélité d'une liberté qui se donne. Les Exercices dans cette perspective se déroulent comme la Liturgie, non point dans des rites, mais dans son

Esprit. Le prêtre rencontre ici vivant le Christ dont il a fait la découverte. Il rencontre en Lui cette vue synthétique de foi des intentions de Dieu sur le monde réordonné dans le Christ. L'Eucharistie devient vraiment pour lui le lien vivant et vital de sa rencontre avec Dieu et avec le monde. Ce Christ qu'il continue à chercher, il le tient « Hoc est corpus meum », identifié en Lui. En vivant les mystères proposés par les Exercices, il découvre la richesse insoupçonnée de sa messe. Eucharistie et Evangile sont désormais pour lui inséparables. Il comprend pourquoi sa vie sacerdotale doit être essentiellement eucharistique et il emporte une plus grande dévotion pour sa messe. Peut-on concevoir qu'une retraite fasse abstraction de l'Eucharistie au point de n'envisager ce signe de l'Acte Rédempteur total du Christ que sous son aspect Sacrement, et non point sous son aspect total de Mystère du Salut qui contient le Christ tout entier et l'Eglise qui le continue et où vient se fondre une volonté réordonnée à Dieu ?

Les Exercices sont eucharistiques et c'est de la découverte du Christ vivant éternellement là que saint Ignace a gardé cette dévotion à la messe notée, avec sobriété mais tant de ferveur, dans le récit du pèlerin, que les Jésuites sont devenus les promoteurs nés de la communion fréquente, qu'ils gardent aujourd'hui un si profond attachement à la messe.

Les Exercices sont éminemment eucharistiques et donc de pleine réponse à une spiritualité sacerdotale. Le Christ reste, en effet, la grande découverte d'un prêtre dans les Exercices. Des laïcs sont frappés d'abord par la logique, l'ascèse. Des prêtres y découvrent le *Christ vivant* comme si leur sacerdoce les prédisposait mieux à cette rencontre. Le voilà ! semblent-ils dire tous.

— « J'ai appris à découvrir le Christ et la nécessité de me donner généreusement à son service. J'ai goûté dans le calme et le recueillement de la Retraite combien il fait bon vivre au contact du Christ...

— « Toutes mes découvertes dans les Exercices sont centrées autour d'une découverte personnelle du Christ sous l'un ou l'autre des multiples aspects de sa Divine Personne. De ce fait l'Evangile prend un tout autre sens. Mais il me semble que les prédicateurs doivent donner cette impression qu'ils connaissent bien eux Jésus, qu'ils sont en « termes particuliers » avec Lui. J'en reviens toujours à cette sincérité de notre parole. Il ne faut pas que le prédicateur ait trop de pudeur... il faut qu'il se livre un peu pour que les retraitants aient envie de trouver Jésus ».

Et cette découverte donne une ampleur et une profondeur insoupçonnées à la messe de chaque matin à l'autel. Elle confirme le

prêtre dans sa fonction eucharistique en lui rendant le sens de l'Ordre qui par la messe relie le monde à Dieu.

2. Cette spiritualité épanouissante pour l'homme de Dieu *équipe le pasteur d'âmes.*

a) Elle lui donne le sens de l'homme. On pourrait dire qu'elle humanise le prêtre.

« Il me semble, dit un jeune prêtre, que saint Ignace a bien compris notre nature humaine et son acheminement vers Dieu. En particulier, physiquement comme mentalement parlant, ses Exercices m'ont semblé plus d'une fois « suivre » l'homme, s'adapter à son état nerveux comme à son rythme psychologique... J'ai bien compris le rôle du corps dans la vie spirituelle... Il n'est pas le boulet qu'on traîne, mais un temple... »

Quelle discrétion en effet et quelle confiance faite à l'homme! Saint Ignace dans son expérience mystique indique le rapport exact entre la nature et la grâce, le Christ et l'homme. Quel souci de sauver l'homme pour le garder de bon service : discipline de la santé, du sommeil, de la nourriture. Pas de pénitences excessives, mais un amour tempéré uniquement par le souci de garder la maîtrise de soi et d'orienter vers la plus authentique et nécessaire pénitence intérieure de l'abnégation de soi.

Humanité toujours! Le prêtre aujourd'hui doit être humain et dès le départ le voici convié à faire un principe de vie de ce préjugé de bienveillance qui vaut pour tout le dialogue, avec l'homme et avec le monde. Qu'il les aborde donc avec un parti-pris de les comprendre, de sauver tout ce qui est « sauvable » et du Fondement à la contemplation d'amour, à travers les annotations, additions, ou le comportement du directeur inspiré du directoire, le prêtre est témoin d'une sympathie et d'une estime souveraine pour la dignité de l'homme et de sa personne.., sans cesse appelée au face à face evec son Créateur,

b) Elle lui donne le sens des âmes.

« Pour la direction des âmes, apport considérable, dit un aumônier, rien qu'à ce titre l'expérience vaut d'être faite ».

Et un curé de campagne : « Sur le plan pastoral on voit mieux ses responsabilités et la nécessité de s'adapter aux âmes pour les gagner au Maître et se faire aider par les Mouvements d'Action Catholique ».

La méditation des deux Etendards emporte la décision d'aider les âmes et les règles sur le discernement des esprits qui codifient l'expérience par laquelle le prêtre sera pris s'il a vécu les Exercices, le préparent admirablement à la direction des âmes. Il y a peu de prêtres directeurs d'âmes. De tous côtés on s'en plaint. Sans doute le clergé diocésain est très absorbé et l'organisation pratique du

ministère le rend peu accessible : aux heures où précisément les pénitents seraient libres, nos églises sont souvent fermées. Mais si peu de confesseurs sont directeurs d'âmes, ne serait-ce point aussi qu'ils n'osent pas assumer la responsabilité d'éclairer, de guider, dans la crainte de se trouver inaptes à discerner les mouvements de l'Esprit dans les âmes.

c) Enfin cette spiritualité équilibre le prêtre du ministère pastoral.

Cet homme qui passe sa vie en plein vent, dans la solitude de son presbytère, au milieu de courants de pensée, de tentations qui risquent de le laisser désemparé, trouvera dans la méthode de vie inspirée des Exercices une force et une sauvegarde.

α) Force de se poser, de s'affirmer.

S'ils humanisent le prêtre, les Exercices virilisent l'homme de Dieu. Ils lui inspirent d'abord une méthode de vie personnelle. Il est sans cesse amené, en les vivant, à savoir ce qu'il veut, à vouloir ce qu'il peut, compte tenu de ses possibilités, de la nature de la grâce qui lui est impartie. Il est invité à devenir ce réaliste qui s'accepte, se mène, se contrôle, prévoit et revoit sa vie sous le regard de Dieu, L'examen de conscience (prévoir et revoir dans une replongée en Dieu) reste une école de forte personnalité. Saint Ignace y tient encore plus qu'à l'organisation. Il sait très bien qu'un apôtre de plein air doit « se mener », se tenir suavement, gracieusement en mains.

En alignant ses gestes sur les gestes de Jésus, la personnalité qui apprend à se poser se forme un jugement solide. Au milieu de tous les courants de pensée, dans le désarroi ou le doute, pour juger de la valeur des idées qui s'expriment autour de lui, ou pour répondre aux questions qui lui sont posées par les hommes, le prêtre formé à l'école des Exercices en reviendra toujours à se référer à la pensée du Christ, au jugement de l'Eglise : pour lui c'est tout un.

β) Sauvegarde.

Et il trouvera là une efficace sauvegarde contre les dangers auxquels nous avons fait allusion. L'esprit de Jésus le poussera toujours en effet à *l'obéissance* dans l'Eglise hiérarchique. « Il n'est point d'unité avec le Père, en effet, si ce n'est dans le Christ, et il n'est point d'unité avec le Christ si ce n'est dans l'évêque ». Dans ses règles « pour sentir avec l'Eglise »... saint Ignace inculque sans cesse cette idée que tout esprit doit se mesurer à la visibilité de l'Eglise du crucifié, à la perceptibilité de ses commandements, car l'esprit d'où dérivent ces préceptes est celui-là même qui agit en nos âmes » (P. Rahner, *Saint Ignace de Loyola et la Genèse des Exercices*).

Cet esprit d'obéissance permet toutes les audaces. Un évêque peut faire fond sur ses prêtres et leur confier des missions dangereuses quand il sait qu'il peut sans condition compter sur leur fidélité, leur esprit d'équipe, leur conscience tout court.

Ainsi donc, au danger d'extériorisation, la spiritualité ignatienne a paré par *la vie intérieure* dans le Christ, synthétisée dans la dévotion eucharistique.

A celui du *grégarisme*, par la formation d'une personnalité *virile.*

Au péril d'*évasion* dans le spirituel, elle oppose l'apostolat dans l'*obéissance* à l'Eglise.

Au découragement né de l'échec, ou du sentiment d'impuissance, de l'impatience à courir le rendement, à vouloir le succès à tout prix, elle rappelle l'ineffable *compagnonnage de Jésus*... et *sa Croix.*

« L'esprit authentique pousse à l'assimilation à l'homme Jésus et à l'acceptation de ses voies. Dans le plan salvifique de Dieu, la Croix du Christ se trouve au centre de tout ce qui arrive. Dans l'illumination du Cardoner, saint Ignace a vu le rapport des mystères entre eux depuis le péché des anges jusqu'au colloque avec le Christ en croix. L'élection se détermine d'après la Croix, l'Esprit pousse à s'identifier avec Jésus crucifié. La Croix est contenue dans le signe de l'Eucharistie et lui donne sa valeur nutritive. La Croix domine, lumineuse, le mystère de la Résurrection. Elle l'explique. Le prêtre, au sortir des Exercices ne peut pas ne pas emporter cette vision et à son ombre les échecs, les contradictions, les traverses de son combat prendront un sens. Il sait le prix de cette indispensable mort et il ne veut plus arracher la prédication de sa mission d'évangélisation.

Tout n'est pourtant pas dans les Exercices et ce qui s'y trouve n'y est pas présenté en des formulations qui répondent parfaitement à la mentalité moderne.

Certains éléments de spiritualité y sont enfouis comme des virtualités à épanouir.

Sans toucher à leur substance, on leur donnera plus plein effet à certaines conditions. Lesquelles ?

III. — Conditions

1° Il faut donner *l'intégralité* des Exercices, sous peine de les défigurer et de les trahir. Leur dialectique interne perd toute sa vigueur, si disparaît l'une des grandes articulations de leur mouvement progressif. « Ne touchez pas à la substance des Exercices », c'est le cri général des retraitants.

2° Seul un climat de *silence* rigoureux donnera réussite à l'expérience religieuse. Les prêtres volontiers le demandent. Ceux qui le

redoutent, en reconnaissent, quand on leur en fait sentir le bienfait, la nécessité.

— « Surtout ne pas réduire le silence. Pour une fois qu'on peut se taire. Je ne désire pas d'échanges de vues : ça pullule ».

— « Il y aurait inconvénient, je crois, à réduire le temps de silence. Je suis tout à fait opposé à des « échanges de vues » : une retraite n'est pas une session d'études ou d'information ; l'âme s'y abandonne à l'Esprit-Saint sous le contrôle du Directeur. Des échanges de vues, même très bien dirigés, me paraissent funestes ».

3° Le directeur doit, cela va sans dire, parfaitement *connaître les Exercices*. « Au dire d'Ignace lui-même, ils sont « une arme spirituelle de premier ordre et l'instructeur de la retraite doit exceller dans l'art de les manier avec dextérité. Deux moyens pour cela : l'onction et la tradition : ou pour employer les propres expressions de saint Ignace, il faut avoir acquis une connaissance approfondie. Expérience et étude : telles sont les deux sources auxquelles on doit sans cesse revenir pour être toujours plus apte à bien donner les Exercices » (P. Rahner).

4° Si la spiritualité ignatienne est bien adaptée à la vie d'un prêtre du ministère diocésain, si l'esprit sous-jacent aux Exercices contient comme des pierres d'attente, les *éléments essentiels* de la *spiritualité* du clergé diocésain, il faut cependant *mettre ces éléments plus en valeur* quand on s'adresse à des prêtres : sacerdoce, pastorale, eucharistie, liturgie.

Les Exercices ne traitent pas explicitement du sacerdoce (on a pu les donner à des ordinands sans leur dire un mot du sacrement qu'ils allaient recevoir), mais comment ne pas l'évoquer dès le fondement, comme le signe sacré efficace de l'ordre du monde et le faire retrouver explicitement dans la contemplation des mystères du Christ.

Rien non plus touchant la pastorale proprement dite et cependant toute la psychologie des Annotations, des règles du discernement des esprits, les directives touchant la prière, les additions, ne sont-elles pas une invite pressante à éveiller le pasteur d'âmes à une plus exacte compréhension de la pédagogie religieuse?

Enfin à une époque où, Dieu merci, la spiritualité du clergé diocésain se nourrit de liturgie et d'Ecriture, le directeur de la retraite fera aisément découvrir dans le mouvement des Exercices toute l'âme de la liturgie. Ne sont-ils pas, dans leur Christocentrisme, ouverts sur le mystère trinitaire, la liturgie du monde sauvé, le mystère du Christ-Eglise déployé dans l'histoire, ramassé dans l'expérience religieuse d'une âme qui vit le Christ Jésus?

Il est très prenant pour une âme de prêtre de contempler les mystères de Jésus en évoquant les temps liturgiques de l'Avent à la

Pentecôte. Avec grand profit on utiliserait davantage la liturgie sacramantaire : le baptême dans le Fondement et le Règne ; la pénitence non seulement à l'occasion de la confession, des méditations sur le péché, mais aussi durant toute la 3e semaine ; l'Extrême-Onction en méditant la mort et les fins dernières ; le sacerdoce dès le Fondement, à l'Incarnation, à la Cène ; la Confirmation en 4e Semaine, la Pentecôte ne vient-elle pas clore très heureusement le cycle de la Résurrection et amorcer la « contemplation pour obtenir l'amour » viatique des apôtres contemplatifs dans l'action ?

Il va sans dire que le directeur ne restera pas esclave des formulations dépendantes de l'époque et de la psychologie du soldat espagnol. Sans toucher à la substance qu'elles expriment, il les rendra plus accessibles à la mentalité de son auditeur moderne. Cela suppose d'ailleurs qu'il le connait, le comprend et donc qu'il l'aime, Qu'il se mette auprès de lui dans l'attitude d'un serviteur du clergé diocésain et d'un chercheur, avec lui, du plus grand honneur de Dieu.

*
* *

Ainsi comprise et présentée, la spiritualité ignatienne aidera, nous en sommes convaincus, un prêtre du clergé diocésain à orienter, soutenir, alimenter sa vie spirituelle.

Epanouissement, équilibre, sauvegarde, elle prépare des prêtres eucharistiques, virilement apôtres, obéissants à l'Eglise, noués en équipe pastorale autour de leur chef et des pasteurs compréhensifs de leur troupeau, sans compromission avec ses faiblesses, ses erreurs, son péché.

Le prêtre sorti des Exercices sera un homme voué au plus grand service de Dieu, contemplatif de l'Eucharistie et du Corps Mystique dans son action pastorale ; tout accordé aux hommes de son temps, sans perdre pour cela le sens de Dieu ; assez averti du démoniaque dans les événements de l'histoire pour le dominer, s'en défendre et l'exorciser.

L'itinéraire spirituel d'Ignace de Loyola, du service des hommes an service de l'Eglise, l'aidera à retrouver les exigences de sa vocation de « médiateur », de messager de Dieu au milieu des hommes de son temps.

Jean Bru, S. J.

PROGRAMME
DE LA SEMAINE DE VERSAILLES
Septembre 1948

PROBLÈMES SPIRITUELS DE NOTRE TEMPS ET SPIRITUALITÉ IGNATIENNE

Lundi 6 Septembre

11 h. 30. — Les exigences spirituelles des âmes modernes .... P. d'Ouince
15 h. 30. — La genèse de la pensée de saint Ignace. P. Rouquette
17 h. 30. — La pensée définitive de saint Ignace.... P. Rouquette

Mardi 7 Septembre

9 heures. — Le sens de Dieu et le sens du péché.... P. Beirnaert
10 h. 30. — id. id.
15 h. 30. — Le Christ de saint Ignace.............. P. D. Mollat
17 h. 30. — Perfection personnelle et apostolat..... P. Creusen

Mercredi 8 Septembre

9 heures. — Spiritualité d'effort et spiritualité d'abandon .... P. Pegon
10 h. 30. — Le rôle de la prière.................... P. Cavallera
15 h. 30. — La formation à la prière du disciple de saint Ignace .... P. Desombre
17 h. 30. — Action et contemplation : *In actione contemplativus* .... P. Verny

Jeudi 9 Septembre

9 heures. — Le mystère spirituel de l'obéissance.... P. Mogenet
10 h. 30. — id. id.

Vendredi 10 Septembre

9 heures. — La pauvreté ignatienne en face des conditions de la vie moderne .... P. Delchard
10 h. 30. — id. id.
15 h. 30. — Spiritualité ignatienne et clergé séculier. P. Bru
17 h. 30. — Spiritualité ignatienne et monde ouvrier. P. G. Pierre

Samedi 11 Septembre

9 heures. — Les caractères propres de la spiritualité ignatienne ; leur harmonie avec la psychologie contemporaine.......................... P. Daniélou
10 h. 30. — Quelques types concrets de spiritualité ignatienne.............................. P. Daniélou

96

TABLE DES MATIÈRES

Ces conférences seront complétées par une Bibliographie critique de la Spiritualité ignatienne qui paraîtra dans les deux prochains numéros. Elle a été établie par le R. P. H. Pinard de la Boullaye *à qui nous adressons nos plus vifs remerciements.*

LE P. JOSEPH DE GUIBERT
(18 SEPTEMBRE 1877 — 23 MARS 1942)

Nous sommes reconnaissants au R. P. Paul Galtier d'avoir bien voulu nous confier une notice écrite au lendemain de la mort du P. de Guibert et destinée à une Revue de famille qui n'a pu encore reprendre sa publication. Nos lecteurs aimeront à connaître comment s'était formé ce maître au jugement si droit et si sûr et comment il vivait lui-même la doctrine dont il excellait à montrer l'élévation et la sécurité.

Le mercredi 19 mars 1942, à 8 heures du soir. le P. de Guibert adressait aux Pères de l'Université Grégorienne l'exhortation spirituelle de règle. Il avait pris pour thème la prière à saint Joseph qui se trouve à la fin du bréviaire parmi les prières préparatoires à la sainte messe. La nuit suivante, vers 2 heures, de violentes douleurs d'entrailles le saisirent qui le tenaillèrent sans répit toute la journée du jeudi, fête de saint Joseph : elles ne lui permirent même pas de dire la messe, ce jour-là. Atténuées un peu le lendemain, elles firent conjecturer le samedi une obstruction intestinale et une opération fut déclarée urgente.

Transporté à la clinique des Frères de Saint Jean de Dieu, dans l'île Saint-Barthélémy, le malade y fut opéré vers 11 heures et resta soulagé mais très affaibli. Il ne devait rien prendre absolument pendant quarante-huit heures.

La nuit qui suivit, le Père se préoccupait surtout de celui qui le veillait. Au matin il n'eut pas de repos qu'il ne l'eût envoyé célébrer la sainte messe.

La journée du dimanche fut pénible. Le Saint Père, dans la matinée, envoyait visiter le malade par son propre médecin. Déjà, dès la première annonce de la maladie, il

avait daigné lui faire parvenir sa bénédiction apostolique en lui exprimant combien il s'inquiétait de son mal et compatissait à ses souffrances.

Le lundi 23, le médecin qui l'avait opéré diagnostiquait une pneumonie. Le T. R. P. Général accouru à son chevet lui proposa lui-même les derniers sacrements. Le Père fit comprendre par un léger sourire de remerciement à celui qui venait de l'administrer qu'il avait été présent. Il s'éteignait doucement vers 5 heures de l'après-midi.

Tout, dans sa chambre, se trouvait dans l'état où il le laissait d'ordinaire en se couchant. En ville, presque tous ses amis apprirent à la fois sa maladie et sa mort. Ce fut de la stupeur. On peut se demander si lui-même, en raison de ses souffrances puis de sa faiblesse, réalisa pleinement qu'il allait mourir.

La mort, cependant, ne le prenait pas au dépourvu. Bien que d'une constitution vigoureuse, il se plaignait depuis longtemps de sa fatigue nerveuse. Des crises fréquentes d'anémie cérébrale lui rendaient le travail très pénible. A cela s'ajoutaient des douleurs rhumatismales lancinantes. Dans ses dernières années, ses jambes s'étaient affaiblies au point que la moindre promenade lui était interdite et qu'il ne pouvait même plus se tenir debout longtemps. Il sentait donc l'approche de la mort et ses notes de retraite y ramènent de plus en plus ses pensées.

« Plus de prière, écrivait-il dès 1933, plus de prière en pensant à la mort qui approche, qui est peut être tout près de moi ». Et en 1939 : « J'ai fait un pas de plus vers le terme : combien m'en restera-t-il à faire? *Similes expectantibus*... »

A Vals, près Le Puy, au scolasticat, en 1940, sous l'impression des événements qui l'avaient amené à s'y réfugier, l'acceptation de la mort était formelle (1) :

« Fait hier (1er juillet) ma confession générale de toute ma vie... *Et vos similes hominibus expectantibus.* Me tenir prêt à cette mort

(1) Il avait dû quitter Rome avec tous ses collègues français de l'Université Grégorienne dès les premiers revers de mai. En novembre un télégramme émané directement de la Secrétairerie d'Etat l'y rappelait d'urgence en l'avertissant qu'il trouverait à la frontière tous les visas et les autorisations nécessaires pour rentrer en Italie.

qui ne peut plus être bien loin et qui, dans les circonstances présentes, peut être tout près... sous toutes les formes. Aurai-je le destin de mourir de faim et de misère comme tant de pauvres Polonais l'hiver dernier? *In manus tuas Domine, commendo spiritum meum* ».

A Rome, enfin, lors de sa dernière retraite en juillet 1941 :

« Ma mort, sûrement plus bien lointaine : comment? Les belles prières de la recommandation de l'âme pourront-elles être récitées pour moi? Mourrai-je tranquillement en communauté, ou sera-ce un accident, une bombe, la misère d'un camp de concentration? Tout reste possible. Rester prêt à tout. *Et vos similes hominibus expectantibus* ».

Il attendait donc. Il avait fait dans plusieurs communautés son exhortation de confesseur extraordinaire sur la mort qui vient et qui surprend. Elle le surprit lui-même au moins dans une certaine mesure. Il ne semble pas avoir pu s'associer consciemment aux prières des agonisants qu'il avait méditées au cours de sa dernière retraite.

L'élite ecclésiastique et religieuse de la Ville Eternelle prit part à ses obsèques, soulignant ainsi l'estime exceptionnelle que l'on avait pour lui. L'Université Grégorienne pleure encore en lui un maître et un père spirituel difficile à remplacer.

I

Le P. de Guibert s'est acquis en tout ce qui touche à l'ascétique et à la mystique une autorité universellement respectée. Fondateur de notre Revue, responsable pour une très grande part du *Dictionnaire de Spiritualité* qu'il a commencé avec les PP. Viller et Cavallera, sa compétence s'est étendue à peu près également à la doctrine et à l'histoire. On sait moins comment s'est préparé ce maître à devenir un guide très sûr dans des matières qui n'avaient guère été approfondies par les générations précédentes. Ses qualités d'équilibre, de sagesse, unies à une remarquable largeur d'esprit tenaient sans doute à un naturel pondéré, habitué de bonne heure à être pris en mains, mais elles étaient aussi le fruit de la formation qu'il avait reçue

au cours de ses premières années de vie religieuse. Celle-ci fut, en effet, riche et variée.

Il était entré dans la Compagnie de Jésus à l'âge de dix-huit ans. L'esprit de famille dont il était animé le préparait spontanément à la vie de communauté. La maison paternelle de L'Isle-sur-Tarn où grandissaient cinq enfants respirait l'atmosphère saine et heureuse qui groupait tous les membres étroitement unis entre eux. On ne songeait guère à chercher au dehors des diversions dangereuses. Le P. Joseph devait être pour tous les siens, quand il serait religieux, le conseiller, le soutien, le consolateur de toutes les heures.

L'Isle-sur-Tarn c'est, pour l'Albigeois, la porte ouverte sur Toulouse. Les traditions, les relations de famille sont dans la grande cité méridionale. Les trois garçons y firent leurs études au Caousou et Joseph y eut pour condisciple le futur général Noguès, qui devait être un jour notre résident général au Maroc. Celui-ci, en lui exprimant son intention de venir prochainement à Rome, écrivait au professeur de la Grégorienne : « C'est à vous que je dois d'avoir gardé bon souvenir du collège ».

Nanti des deux baccalauréats ès-lettres et ès-sciences, Joseph de Guibert entra au noviciat de Sainte-Marie-des-Champs à Toulouse le 19 octobre 1895, mais, par suite d'une fusion de cette maison avec le noviciat de Rodez, il partit bientôt pour le Rouergue. C'est là qu'il prononça ses premiers vœux, le 25 octobre 1897.

Son frère Bernard, plus jeune, devait le suivre dans la Compagnie de Jésus. Il le précèderait de peu dans la mort, laissant à Toulouse le souvenir d'un apôtre tout dévoué aux pauvres, aux romanichels, aux enfants de la rue pour lesquels il avait fondé une colonie de vacances restée bien vivante.

L'ambivalence de ses aptitudes attestée par ses deux diplômes prédisposait l'aîné aussi bien à la carrière scientifique qu'à la carrière littéraire. Il fut destiné à celle-ci, mais il garda de son initiation aux sciences positives le goût et le besoin de la précision, le sens de l'organisation et peut-être aussi une facilité remarquable à saisir et à faire comprendre tout ce qui était d'ordre mécanique.

Il passa encore une année à Toulouse puis fut envoyé à Paris pour y préparer la licence ès-lettres. Il devait y être l'un des premiers membres d'une petite communauté d'étudiants de la Compagnie de Jésus, à laquelle s'attachaient de grandes espérances. Là, rue du Cherche-Midi, à proximité de l'Institut Catholique, ces jeunes religieux pouvaient, sans quitter l'ambiance propre à leur vocation, suivre les cours des diverses Facultés et écoles de la capitale. Cette année fut pour le P. de Guibert celle d'un travail acharné qui le perfectionna dans les connaissances qu'il avait déjà commencé d'acquérir en grammaire, philosophie, littérature. Il en sortit avec le diplôme de licencié obtenu en Sorbonne. Les deux années suivantes (1898-1900). il fait à Vals-près-Le Puy ses études de philosophie. La dispersion imposée aux collèges des Jésuites par les lois de 1901 lui permet de revenir à Paris, pour y étudier, cette fois, l'histoire, et spécialement l'histoire des antiquités chrétiennes. Il y suit les cours d'épigraphie de M. Cagnat et prépare de loin une thèse sur l'Eglise d'Afrique.

Pour lui comme pour beaucoup d'autres, ce projet de thèse ne devait pas aboutir, mais il avait donné un but précis à des exercices, à des recherches dont les fruits ne seraient pas perdus : après tout, à l'école, l'essentiel n'est-il pas d'apprendre les méthodes et leur usage ? Le P. de Guibert avait pris goût à celles des sciences historiques. Il y demeura fidèle dans l'étude et dans l'enseignement de la théologie et cette fidélité marquera d'un trait bien personnel ses publications sur la vie spirituelle et jusqu'à ses consultations pour la Congrégation des Rites.

Le moment était venu pour lui d'aborder la théologie. Il le fit au scolasticat d'Enghien en Belgique durant les années 1903 à 1907. Le milieu que lui offrait cette maison d'études réalisait des conditions particulièrement favorables à ses aspirations pour l'apostolat intellectuel qu'il devait y préparer. Ses compagnons, en majorité français, mais parmi lesquels bien des nationalités étaient représentées, comptaient bon nombre d'esprits distingués, appelés à la notoriété soit dans les sciences théologiques soit dans d'autres disciplines. Il n'est peut-être pas hors de

propos de rappeler ici l'influence exercée sur ces étudiants déjà mûrs par un maître aussi vénéré que le P. Dominique Gaye. On était alors en pleine effervescence moderniste. Leur passage dans les Universités aussi bien que leurs études personnelles avaient mis les élèves du P. Gaye à même de comprendre les exigences de la science et ses aspirations aussi bien que les inquiétudes suscitées par certaines prétentions chez bien des catholiques cultivés de cette époque. Or ce maître modeste, qui n'avait publié aucun livre, qui n'écrivait point dans les revues, mais qui se préoccupait seulement de renouveler son enseignement afin de le tenir à jour, était une preuve vivante de la compétence doctrinale et de l'adaptation que procure une saine étude de la théologie. Ses leçons également nourries de positive et de spéculative discernaient avec une loyauté totale les points de doctrine qu'il fallait tenir et ceux qui prêtaient à des recherches ou à des approfondissements ultérieurs. Il n'y avait chez ce théologien aucune trace de passion. Ce n'est pas lui qui aurait imposé sa propre opinion à des hommes qu'il savait capables d'en scruter les fondements. Sa largeur d'esprit favorable à toute initiative intellectuelle de qualité ne l'empêchait pourtant pas d'avertir le moment venu : attention ! au-delà, c'est l'abîme ! tant il possédait les réflexes d'un guide sûr et ferme.

Prêtre le 26 août 1906, le P. de Guibert devait attendre une année encore son orientation définitive. Celle-ci fut telle qu'on pouvait le pressentir pour un étudiant qui avait été hautement apprécié de ses professeurs. On le voyait donc sans étonnement poursuivre une nouvelle année à Enghien des études personnelles avant d'y prendre place parmi le corps enseignant. A cette époque, en effet, l'organisation romaine du biennium préparatoire à l'enseignement supérieur n'existait pas pour les jeunes jésuites. Les candidats se contentaient, leurs études canoniques achevées, de travailler pour leur compte sous la direction éventuelle d'un des maîtres qu'ils trouvaient sur place. Il leur était seulement demandé d'exposer une question devant l'ensemble du corps professoral. Ce régime qui laissait beaucoup à l'initiative de travailleurs déjà mûrs et en possession de la méthode scientifique, paraît avoir de grands avantages.

Le P. de Guibert, plus tard, l'eût encore volontiers préféré à d'autres, tant il déplorait que de futurs maîtres ne soient pas encore en mesure, à 30 ans, de s'appliquer avec fruit à l'érudition personnelle. Pour lui, à cette année féconde entre beaucoup d'autres devait succéder un stage pratique. Il fut, en effet, nommé professeur au Séminaire régional de Lecce, dans le sud de l'Italie, où il demeura de 1908 à 1910. Ce fut là son premier contact avec un pays, un peuple, une langue, des usages et un clergé parmi lesquels devaient s'écouler les dernières années de sa vie.

II

Si telle fut la formation intellectuelle du P. de Guibert, nous devons maintenant chercher dans sa formation religieuse les fondements de cette science spirituelle à laquelle son nom devait surtout s'attacher. On nous permettra de multiplier ici les citations de ses propres notes intimes. Ses cahiers de retraite, très régulièrement tenus d'un bout à l'autre de sa vie religieuse nous révèlent son application à tirer partie de tous les exercices que comporte la règle de la Compagnie de Jésus. Depuis quinze ans déjà s'était déroulé pour lui le rythme quotidien des méditations et des examens, les triduums semestriels, les retraites annuelles, la préparation plus immédiate au sacerdoce, tout un ensemble de pratiques qui avaient profondément animé sa vie spirituelle. Une note du 26 août 1902 rédigée à la fin de sa retraite annuelle faite à Gemert en Hollande nous donne une idée de ses ascensions d'âme au cours de cette longue période; au reste, le Père lui-même a confirmé d'année en année jusqu'en 1937 les dispositions qui s'y expriment. Un mot de reconnaissance : « merci » ajouté après coup à l'incise qu'il avait dès l'abord mise entre crochets, atteste que le vœu formulé a été exaucé.

« Dieu tout puissant et éternel, mon créateur et rédempteur, qui, malgré mes péchés et négligences, m'avez aimé de toute éternité, qui m'avez appelé à vivre de votre vie, à travailler avec vous dans la Compagnie, parce que je crois à votre amour infini, tout puissant, miséricordieux pour moi et quoique très indigne de cette grâce, j'adjure votre très sacré Cœur, maintenant réellement présent dans ma poitrine, par le Cœur très pur de votre Mère Immaculée, par l'intercession de saint Joseph mon patron, de saint

Ignace et de saint François-Xavier, mes bienheureux Pères, devant mon ange gardien que je prends à témoin, je vous conjure si vous prévoyez dans votre infinie sagesse qu'en vivant plus longtemps je doive perdre jamais un seul instant votre grâce par un péché mortel, de m'accorder l'insigne faveur de mourir à l'instant plutôt que d'être jamais séparé de vous, ô bon Maître. Et quand il plaira à votre infinie miséricorde d'accepter cette offrande de ma vie, recevez-la, ô mon Dieu, [pour ls salut de l'âme de..... (merci) et] afin que la Compagnie entière progresse et fasse progresser les âmes dans la connaissance intime et l'amour ardent de votre Sacré Cœur, ô mon Jésus, à qui soit honneur, louange, respect, service, adoration et reconnaissance de tous les anges et de tous les hommes pendant toute l'éternité. Amen.

A Gemert, le 26 août 1902, fête de saint Barthélémy, ap.

Enghien, 29 août 1903; 22 août 1904; 21 août 1905; 26 août 1906 :

Gemert, 24 août 1907; Naples, 8 septembre 1908; Ex toto corde renovo : à 's Heeren Elderen, 19 octobre 1912; Macanan, 14 mai 1919; La Bastiolle, 19 mai 1921; Villa Vecchia, 31 août 1923; Galloro, 13 juin 1925: Anagni, 2er avril 1932; 13 août 1933.

Cette supplication laisse percer un tel accent de sincérité, une émotion si personnelle qu'on y mesure un peu l'ardeur de charité dont était animée l'âme du jeune religieux au cours de ses études. De Dieu et de la douleur que lui causait la seule pensée de l'offenser, elle s'étendait à tout ce qu'embrassait son cœur de fils de saint Ignace et de futur apôtre. On y perçoit aussi l'amour qu'il vouait à sa famille religieuse : ce fut dès lors un des traits saillants de sa physionomie spirituelle. On ne le vit jamais indifférent ou chagrin quand il était question de son Ordre. Autant il était large, accueillant, compréhensif pour les conceptions d'autrui, autant il se montrait rempli d'intérêt à l'égard des Ordres les plus divers où il comptait de si nombreux amis, autant il manifestait un respect scrupuleux pour tout ce qui touchait à la Compagnie de Jésus. Il avait en horreur tout ce qui ressemblait à du dénigrement envers elle : il l'estimait autant qu'il l'aimait, ce qui n'est pas peu dire. Il était fier de sa famille religieuse et il y vivait heureux.

Il produisait sur tous ceux qui l'entouraient l'impression d'un religieux régulier, attentif à rendre service. On

l'aimait pour sa bonhomie, sa simplicité, l'oubli complet de sa supériorité. Il se plaisait à converser, malgré un certain bredouillement dont il ne parvint jamais à se corriger complètement. On le trouvait parfois un peu prompt à rectifier, à mettre au point, à indiquer la manière de s'y prendre, mais personne ne lui en voulait de cette petite manie de grand frère qui a été habitué à aider les plus petits ou à les reprendre.

Les Supérieurs lui témoignaient la même confiance que ses égaux. Dès son noviciat, on le vit réagir en lui-même, comme il se l'était promis, contre tout ce qui pouvait porter une ombre d'esprit mondain. Il avait été vivement impressionné par le silence de Notre-Seigneur chez Hérode où il voyait la condamnation de cet esprit :

« *Jesus autem tacebat.* Oh ! je prendrai garde de livrer mon cœur à cet esprit qui ferait taire Jésus. Oh ! mon bon Maître, cet esprit, je sens que j'y serais facilement porté : mais, je vous l'assure, je le hais ; je vous en prie, gardez m'en toujours ».

Cette haine fut bien l'une des notes de sa spiritualité personnelle. Ni l'affection, ni l'estime, ni la confiance qui lui furent prodiguées même par les autorités les plus considérables ne purent l'entamer. Dans ses attitudes, pas la moindre trace d'une complaisance en soi-même, pas le moindre dédain pour autrui. La morgue et la suffisance lui inspiraient une répugnance instinctive. La distinction naturelle de son âme affinée par l'idéal évangélique se révélait spécialement à ce trait.

Il s'en trouvait armé contre ce qui fait la faiblesse de de tant d'autres : le découragement, le dépit en face de son impuissance ou de l'insuccès. Il fut fidèle aux maximes de son noviciat :

« A moins d'ordre ou de direction du P. Supérieur ou du P. Spirituel, ne *jamais* abandonner une entreprise *uniquement* parce qu'on ne réussit pas ».

« Toute tristesse qui ne porte pas à l'action est complètement mauvaise ».

De même, la contemplation de saint Joseph au cours de la fuite en Egypte lui avait fait comprendre la vraie pratique de l'obéissance,

« Elle n'exclut pas l'activité. Je crois que nous ne devons pas obéir comme un bâton, mais comme un bon cheval; car dès que l'obéissance nous a montré la route à suivre et nous a dit comment il faut y marcher, nous devons nous y porter avec toute notre ardeur, sans avoir besoin d'être sans cesse poussé. L'obéissance ne détruit pas l'initiative, l'activité de chacun, mais elle la dirige ».

Ces dispositions d'âme qui allaient s'affermissant en lui étaient une garantie que ses Supérieurs n'eurent pas de peine à apprécier. Le souci de son développement intellectuel n'avait porté aucune atteinte à son zèle pour la perfection religieuse. Le « troisième an » de noviciat qu'il devait faire à s' Herren Elderen en Belgique (1910-1911) devait achever de mûrir les fruits de sa longue formation.

III

Le P. Instructeur qui l'y accueillait, le P. Arthur Calvet, était un homme de santé débile, empreint dans son visage comme dans son abord d'une grande douceur : il représentait cependant la tradition virile qu'avait illustrée dans la même charge le P. Paul Ginhac. Rien d'original dans sa doctrine, rien de séduisant dans sa parole; toute l'action du P. Calvet tenait à sa personne. Aucun de ses « tertiaires » n'échappait à l'influence de cette bonté, de cette suavité qui émanaient d'une rare possession de soi. Sa direction était toute paternelle, faite d'indulgence, de compassion; elle était incapable de violenter aucune âme; elle s'imposait à toutes, cependant, par sa clarté, sa simplicité, par le crédit qu'elle ouvrait à la bonne volonté de chacun. On ne pouvait s'y refuser et qui s'y livrait se trouvait parfois effrayé à la vue des hauteurs où très vite elle le conduisait.

Le P. de Guibert, jusque dans les derniers temps de sa vie, ne cessera de répéter combien il avait apprécié l'école du P. Calvet. Sa pensée y reçut une orientation définitive. Il y discerna tout au moins les sommets vers lesquels l'attirait Notre-Seigneur. Aspiration vers le service de Dieu toujours plus généreux, nécessité d'une vie intérieure profonde, ce sont les leit-motiv de chacune de ses retraites que le 3e an devait consacrer par une conviction plus ferme.

« Modestie, modestie des regards; sans elle pas de vie intérieure possible ».

» Il est *très important*, au moins pour moi, de bien commencer ma méditation (de faire parfaitement les « additions » (2), d'empêcher autant que possible aucune pensée étrangère de m'occuper au moment où je vais méditer. C'est de là que dépend la méditation, au moins pour ce qui me regarde. Et, en priant Dieu, j'obtiendrai le reste ».

Cette préoccupation l'accompagnera tout au long de sa vie. Les notes de ses retraites ultérieures portent souvent ce rappel : « Préparer exactement ma méditation ». On reconnaît là la note pratique de l'esprit ignatien dont il était pénétré.

Autre caractéristique ignatienne de sa spiritualité : la pensée constante du don total qu'il veut faire de lui-même à Notre-Seigneur. C'est au cours des grands *Exercices*, étape décisive du 3e an, que cette résolution d'abandon s'explicite de la manière la plus formelle et avec les nuances d'humilité qu'y ajoute l'expérience de quinze années de vie religieuse. « Si je m'étais une bonne fois totalement abandonné à Dieu ! » La déception qui perce dans cette constatation, il se l'explique ainsi à lui-même :

« Une bonne fois ! Je voudrais que cela pût se faire d'un seul coup et qu'on n'ait plus à y penser, qu'on fût une fois pour toutes aiguillé ! *Ce serait plus commode.* Et non, ce n'est pas cela. C'est un travail à recommencer chaque matin ; c'est à chaque heure qu'il me faut refaire ce sacrifice et cela toute ma vie ».

Il tâtonne. La pensée d'émettre un vœu qui concrétise cet abandon le poursuit. D'une part, il craint le formalisme; il ne veut pas d'un geste qui ne soit qu'un trompe-l'œil, que la routine fasse oublier ; d'autre part, laisser tomber cette inspiration ne serait-ce pas une abdication? « Il me semble que je serais gravement infidèle à la grâce en omettant cela de moi-même, sans en parler au P. Instructeur ».

Fort des encouragements du P. Calvet, il met au point la formule qui lui paraît la plus adaptée. C'est en somme

(2) Allusion aux *Exercices Spirituels* de S. Ignace.

« le vœu du plus parfait », mais repensé, précisé pour son propre compte par celui qui sera plus tard un directeur de consciences consommé. La formule qui lui plaît le plus et à laquelle finalement il s'arrête, est celle de « choisir toute la journée ce qu'il verra clairement être plus agréable au divin Cœur de Jésus ». Ce vœu ne l'engage que *sub levi*. Il le renouvellera chaque matin à la messe, soit mentalement au moment de l'élévation, soit dans l'action de grâces. Il vaudra jusqu'après la messe du lendemain. Le Père se refuse, en outre, le droit de renoncer de lui-même au renouvellement quotidien de ce vœu : « Je ne cesserai que si mon Père Spirituel juge que cela vaut mieux pour le service de Notre-Seigneur et le bien de mon âme ». Et voici maintenant les avantages qu'il reconnaît à sa résolution :

« Ce vœu sera pour moi une grande source de force et de paix intérieure, parce qu'il m'oblige à m'oublier pour mettre Notre-Seigneur au milieu de ma vie, toujours au premier plan et me met hors d'état de chercher ici-bas appui et consolation hors de lui.

« Il m'aidera pour m'habituer à me mettre peu à peu sous la conduite habituelle de la grâce, à écouter le Saint-Esprit parler au fond de mon cœur, à vivre toujours dans la volonté présente de Dieu sur moi, à agir sans cesse, même là où ce vœu n'est pas en cause, dans le sens, selon les tendances de Notre-Seigneur.

« Il me met dans la nécessité de recourir plus fréquemment au Père Spirituel et, par là, m'aide à acquérir l'ouverture de conscience continuelle et filiale, la simplicité d'enfant avec lui et avec les supérieurs ».

Le vœu fut émis et signé le 13 novembre 1910. Aux dernières objections de la pusillanimité, le Père répondait encore dans une note conjointe :

« Si je faisais entrer en compte mes propres forces pour réaliser ce vœu, à quelque titre et dans quelque proportion que ce soit, ce ne serait pas de la présomption mais de la folie pure ; je sais par expérience ce que je puis. C'est *uniquement* sur Notre-Seigneur et sur son amour que je compte. Il m'a visiblement inspiré cet acte, me l'a clairement demandé ; j'ai l'approbation de l'obéissance : je puis compter sur lui *absolument*.

Où cela me mènera-t-il ? Je n'en sais rien ; mais autant qu'un acte de générosité c'est un acte de filiale et aveugle confiance que j'entends faire envers l'amour infini de Dieu pour moi ; il m'a appelé

à son intimité ; tous les matins, il vient entre mes pauvres mains : pourquoi un seul instant hésiterais-je à lâcher tout appui autre que son amour et à me jeter totalement en ses bras ? Que craindre, sinon de manquer de confiance ? Et cette confiance même, c'est de votre Cœur que je l'attends, Jésus très aimable et très bon, parce que de toutes les forces de mon âme je crois en votre amour pour moi ».

Les notes qui se succèdent dans ce même cahier témoignent du sérieux avec lequel il avait pris ses engagements, reflètent les vicissitudes que traversa sa persévérance à les renouveler d'année en année. Ni les défaillances d'un moment ni les oublis ne brisèrent le courage de ce sacrifice, répété parfois malgré des angoisses qui en rehaussent la sincérité.

« Oui, c'est bien là la difficulté : moitié négligence, moitié fatigue et impuissance physique... j'omets de renouveler cette promesse qui devrait m'être si chère. Et pourtant, ô Jésus, ami si bon et si miséricordieux, je n'ai pas le courage de renoncer à cette promesse, d'accepter froidement maintenant qu'à un moment donné, je vous refuserai sciemment quelque chose que vous me demandez. Suis-je dans l'illusion ? Je ne sais. Je n'y vois rien. Je sais seulement que je n'ai rien fait qu'avec l'assentiment de l'obéissance » (juillet 1913).

Ce recours à l'obéissance jusque dans les menus détails de sa conduite spirituelle est encore une note qui situe bien le P. de Guibert dans la plus pure ligne ignatienne. Il aima toujours à se faire diriger. C'est un point qui le rapproche singulièrement d'un autre grand maître spirituel de notre temps : le P. de Grandmaison (3) :

« Il me faut absolument me faire diriger davantage. Demander au Père Supérieur qu'il m'appelle et m'interroge si je le néglige » (juillet 1920).

« Me faire plus efficacement diriger : mieux manifester ma conscience ; n'avoir rien de caché pour mon Père spirituel » (juillet 1921).

« Tentations pénibles et humiliantes permises par Dieu pour me tenir dans la componction. Mon Dieu, aidez-moi à m'humilier dans ma confession aux pieds de votre prêtre. Vous me demandez de me confesser de la manière la plus humiliante » (juillet 1921).

(3) Cf. J. Lebreton, *Le Père Léonce de Grandmaison*, Paris, 1932.

« Il me faut, dans l'ouverture de conscience, rechercher d'abord l'humiliation. Ce doit être le fruit premier, infiniment précieux pour moi... Prier Dieu qu'il m'aide à parler très clairement, quoi qu'il m'en coûte surtout en matière de chasteté ». (Juin 1925).

Le P. de Guibert souffrit vivement quand il n'eut pas à portée la direction qu'il recherchait. A Rome, le P. Geny l'aida beaucoup en ce point. Il l'avait eu pour condisciple à Enghien. Il le retrouvait comme collègue à la Grégorienne : il lui ouvrit son âme avec la candeur d'un novice :

« Le P. Geny m'a dit qu'il me dispensait de toute obligation de renouveler chaque matin, mais que je pourrais continuer à renouveler ainsi, si la grâce m'y poussait » (juin 1925).

« Oui, note-t-il l'année suivante, oui, continuer à renouveler chaque matin en esprit de mortification, pour m'aider à pratiquer ma règle 12e, à m'unir sur la croix à vous, mon bon Maître, *Amem Te, Domine : ne permittas me separari a Te* » (1924).

La dernière résolution de renouveler est de 1941 : la première datait de 1912, au jour de sa profession solennelle :

« Oui, avait-il écrit, *totum pro toto*, dans la misère, l'impuispuissance : *pauper et vilis cum Jesu paupere et opprobriis pleno* » (2 février 1912).

Et depuis lors la formule de son vœu du 13 novembre 1910 transcrite au dos d'une petite feuille où il avait recopié le texte de sa profession l'accompagnait dans son bréviaire. Il l'y retrouvait chaque jour.

Un autre cahier, auquel le P. de Guibert revenait aussi régulièrement, nous éclaire sur l'esprit intérieur qu'il avait puisé dans la *schola affectus* du 3e an. On y retrouve la substance de la méditation des « trois classes » et des « trois degrés d'humilité », dont on sait l'importance dans les *Exercices Spirituels*.

« Hier, écrit-il le 26 octobre 1910, au cours des grands *Exercices*, durant toute la journée j'ai mieux vu qu'avant, ce me semble, que cet esprit du 3e degré d'humilité, d'abnégation, de renoncement et d'obéissance, est essentiel, fondamental, dans la sainteté chrétienne ; qu'en dehors il n'y a que des illusions *sub specie boni*. Aucun saint ne s'est levé dans l'Eglise, aucun saint authentique, reconnu et proposé comme tel par le magistère et le sens de tout le

peuple chrétien, aucun qui n'ait eu cet esprit, avec l'esprit de prière, de recueillement, le goût de l'oraison ».

Et la veille, faisant devant Notre-Seigneur comme l'inventaire des biens qu'il était prêt à lui sacrifier par amour, il s'était remis devant les yeux tout ce qui dans sa vie ou dans ses aspirations aurait pu entraver son élan vers Dieu :

« Seigneur Jésus, j'aime mon bien être et ma tranquillité. J'aimerais une vie régulière, bien ordonnée, sans à-coups ni improvisations. S'il vous plaît, ô Maître bien-aimé et tout-aimant, que ma vie soit sans cesse interrompue et coupée, que mes projets soient brisés et sans cesse à recommencer ; que je n'aie jamais la paix, que je sois sans cesse tiraillé sans avoir jamais un moment de tranquillité pour me reconnaître ; que toute ma vie ne soit qu'une longue fatigue : de tout cœur, ô Jésus, j'accepte et j'aime cette vie pour vous en union avec vos fatigues et vos ennuis.

« Seigneur Jésus, j'aime mes études, j'y aime le succès ; j'aime l'estime, la considération, l'influence intellectuelle. J'aime les travaux que j'ai commencés et ceux que je projette. S'il vous plaît, ô Maître bien-aimé et très aimant, que je renonce entièrement à tout cela, que je n'aie plus une seule minute de ma vie à consacrer à ces travaux ou à cet enseignement, s'il vous plaît que, pour ce sacrifice, je sois critiqué de mes meilleurs amis et que je doive accepter tous leurs blâmes en silence, de tout mon cœur, ô bon Maître Jésus, j'accepte et j'aime cette vie, en union avec vos années de labeur inutile et obscur à Nazareth.

« Seigneur Jésus, j'aime l'estime et l'affection, la sympathie et les encouragements des hommes, de ceux surtout qui me sont chers. J'aime vivre dans un milieu où je sois connu, où je trouve cette estime et cette sympathie, j'aime à bien faire ce qu'on me confie. S'il vous plait, ô Maître bien-aimé et tout aimant, que ma vie se passe loin de ces biens, au milieu d'étrangers et d'indifférents, que tout périclite entre mes mains, qu'on me suspecte et se méfie de moi, qu'on doute de tout en moi, même de la droiture de mes intentions et de mon amour pour vous, ô Jésus bien-aimé et tout aimant, j'accepte cette vie en union avec les déboires de votre prédication, avec les défiances et les hostilités qui meurtrirent votre cœur ».

Le dégagement total de soi-même était donc le sommet vers lequel se tournerait désormais et pour toujours le P. de Guibert dans son effort de conquête intérieure. Chacune

de ses retraites est l'occasion d'une protestation de fidélité à cet idéal qu'il s'évertue à rendre toujours plus réel dans sa vie. Rien d'émouvant comme ces brèves notations qui s'ajoutent à l'offrande première pour en garantir la sincérité :

« *Ita, Domine Jesu, ex toto corde* » (1921, 1922). « Oui, mon Dieu, de toute mon âme : *ita fiat* » (1931, 1932). « De tout mon cœur, ô Jésus » (23 avril 1933), jeudi-saint : « votre pauvre prêtre ». « Oui, mon Dieu, tout pour vous, de toute mon âme » (5 septembre 1936). « Non, mon Dieu, je ne veux rien retirer de cette demande et je vous la renouvelle *ex intimo cordis affectu*, jeudi-saint 25 mars 1937, moi pauvre prêtre in aeternum ». « Tout ce que vous voudrez, ô mon Dieu, et d'abord ce que vous avez choisi vous-même » (17 1939). Et pour finir, le 27 août 1941 : » Oui, mon Dieu, en ce moment surtout, *fiat*, tout ce que vous voudrez. *Amorem tui solum et gratiam* ».

Non content de pures déclarations verbales, le P. de Guibert voulut donner à son renoncement une sanction effective. A la suite de sa grande retraite, il écrivit au T. R. P. Général et s'offrit à abandonner la vie d'étude et d'enseignement qu'il avait rêvée en Europe pour être agrégé à l'équipe de pionniers chargés de fonder l'Université de Tokio et qui rencontraient dans leur tentative force difficultés et humiliations.

Le T. R. P. Wernz, très touché de cette demande, engagea le Père à remercier le Seigneur de cette inspiration, mais il ne jugea pas à propos d'y donner suite : il le laissa à la disposition de son Provincial (7 janvier 1911).

IV

Sa destination au sortir du 3e an ne faisait de doute pour personne. Il fut professeur à Enghien jusqu'à la guerre de 1914. Les qualités de son esprit s'affirmèrent dès l'abord dans cet enseignement de la théologie, où sa fidélité à la tradition ne le cédait en rien à la trempe personnelle de son information. Il avait en horreur le psittacisme théologique dont il dénonçait la stérilité. Il se plaisait, au contraire, à revenir aux sources. Il écrivait en 1914, à propos des interprètes de saint Thomas : « Si, regardant de plus près, on cherche à suivre le développement de ces discus-

sions à travers trois siècles de travail théologique très actif, on est frappé du peu de progrès qu'elles ont fait sur la plupart des points » (4).

Le remède lui apparaissait dans l'examen méthodique des énoncés et des formules : Qu'entendez-vous par là? Qu'y a-t-il sous les mots? Ont-ils eu toujours le sens que vous leur donnez?

Il s'agissait donc pour lui de réfléchir sur la pensée réelle qu'enveloppe le langage des maîtres, des conciles ou des auteurs inspirés. Telle était, à ses yeux, la base de toute étude théologique. Ce souci donna naissance à l'article que nous venons de citer sur les *loca parallela* de saint Thomas et qui prendrait une nouvelle ampleur dans un petit livre d'initiation et d'exemple paru en 1926 : *Les doublets de Saint Thomas* (5). On retrouve le même besoin de méthode et de clarté dans une étude sur la valeur doctrinale du décret de Florence relatif aux sacrements, qui fut publiée par le *Bulletin de Littérature ecclésiastique* en 1919 et qui reste le meilleur, sinon le seul, travail vraiment scientifique consacré à ce document si arbitrairement interprété par tant de théologiens (6).

C'est à ce moment que s'ébauche dans l'esprit du P. de Guibert l'idée de soumettre la spiritualité aux méthodes rigoureuses dont il venait de faire l'expérience sur le plan dogmatique. Il trouvait à Enghien, en effet, une remarquable bibliothèque d'ascétique et de mystique constituée par le P. Watrigant dans le prolongement de sa *Bibliothèque des Exercices de saint Ignace*. Celui que l'on appelait volontiers « le saint vieillard » était prodigue de conseils et de suggestions. En l'écoutant, le P. de Guibert sentait naître en lui sa vocation de spécialiste en cette branche de la théologie alors si dépourvue d'investigations proprement techniques. Des projets de revue furent édifiés que la guerre de 1914 dissipa brutalement.

(4) *Pour une étude méthodique des « loca parallela » de saint Thomas* dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1914, p. 451.

(5) Paris, Beauchesne.

(6) *Le décret du Concile de Florence pour les Arméniens : sa valeur dogmatique*, dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1919, p. 81, 150, 195.

Le P. de Guibert était mobilisable dans l'armée auxiliaire. En attendant l'ordre d'appel, il porta secours dans la région toulousaine à des paroisses privées de leurs prêtres. Puis il fut affecté à un vague « contrôle postal » dont il eut hâte de sortir pour un service plus effectif du pays. Il obtint d'être incorporé à un régiment d'active au titre de soldat-aumonier. Il partit pour l'Orient et connut en Macédoine les heures d'attente, de privations et de fatigues qui préparaient la victoire de 1918.

Ce que nous retiendrons de cette période, c'est que ni les soucis d'une aumônerie de régiment ni les dangers de la vie en tranchée n'absorbèrent notre théologien au point de lui faire oublier ses préoccupations intellectuelles. Il continuait à réfléchir sur les méthodes à suivre dans l'enseignement de la théologie. On trouve dans ses papiers quelques traces d'un travail rédigé alors sur ce sujet. Il songeait surtout à fonder une revue consacrée à l'étude scientifique de la théologie spirituelle. Dès qu'il fut démobilisé, ce fut là sa première pensée. Il élabora un programme qu'il envoya vers le milieu de 1919 à des collaborateurs éventuels. La *Revue d'Ascétique et de Mystique* commençait à paraître en janvier 1920 (7).

Cette création n'alla pas sans peine. Les notes de retraite du P. de Guibert laissent transpirer quelque chose de son accablement à la naissance de cette Revue. Il ressent alors une lourde impression d'isolement, d'abandon. Tout le poids de la direction retombe sur lui et cette responsabibilité l'affecte d'autant plus qu'il ne trouve, ni autour de lui ni au-dessus, tous les conseils qui l'eussent encouragé dans son entreprise. L'autorité l'avait approuvé ; on avait béni son initiative, mais on lui abandonnait tout le soin d'en assurer l'exécution. Il souffrait alors vivement de ce qu'il appelait son « insuffisance ». Les renoncements qu'il avait formulés au cours du 3e an prenaient alors valeur de réalité crucifiante. C'était pour lui la « nuit » où sa volonté de servir se revêtait des mérites de la foi nue.

« O mon Dieu, notait-il dans sa retraite de 1920, j'ai peur que ce soit une illusion, mais, si vous le voulez, de toute mon âme j'ac-

(7) On trouvera quelques détails complémentaires dans la notice qui sert d'avant-propos aux *Leçons de Théologie spirituelle*, Toulouse, 1943.

cepte de vous servir ainsi dans l'obscurité, l'impuissance, l'inquiétude, sans savoir où je suis ni où je vais, avec ce sentiment continuel d'insuccès. d'incapacité pour tout. Oui, *fiat*. Pourvu qu'à travers tout cela, sans que je le sache, sans que je m'en doute, vous mainteniez toujours au fond de mon cœur un amour complet pour vous, ô bon Maître.

« Oui, ce sont bien les trois choses que je ne me résigne pas à sacrifier dans ma vie : une vie régulière, tranquille, facile, sans heurts, un travail intellectuel et le succès, l'action intellectuelle et l'affection chaude et sentie autour de moi.

« Et pourtant il le faut, je dois sacrifier cela aussi, si vous le voulez. *Sume et suscipe Domine*, même cela. Même vivre dans les dérangements et les ennuis continuels, avec le sentiment que je ne suis pas à ma place. que je gâche ce que j'aurais pu faire par cet apostolat intellectuel ; avec cette sensation d'isolement qui fait que je ne sais sur qui m'appuyer, que je ne sais pas homme vraiment par qui me faire soutenir dans ma misère. *Fiat*, si vous voulez, ô Jésus. Gardez-moi seulement de toute illusion de paresse, de nonchalance et d'orgueil. *Da mihi amorem solum et gratiam*...

« Accepter que *tout me coûte*, qu'il me faille un effort douloureux pour la moindre chose : si c'est par là que je dois servir N.S., pourquoi demander autre chose? Demander la grâce d'aller de l'avant, sans geindre, sans me plaindre, sans être à charge aux autres. Souffrir *entre Dieu et moi*, et rester souriant, bon et aimable ».

Deux sortes de responsabilités pesaient particulièrement sur le fondateur de la RAM, à cette époque : l'avenir de la Revue, et la confiance dont il était l'objet.

« Que j'ai besoin de me remettre totalement entre les mains de la Providence pour ce que j'aurai à faire! Ce qui m'ennuie, c'est qu'on me consulte... Aimer même là la Providence qui se servira de mes illusions ou de mes erreurs pour me mener. Accepter ce que j'ai à faire, même d'être au-dessous de la tâche qui m'est confiée, de réussir mal, par ma faute. Etre complètement annihilé ou caché serait, ce me semble, moins pénible. Accepter avec N.S. même ce qui est plus pénible : ma vie intellectuelle, telle qu'elle est.

L'état d'âme qui perçait dans ces lignes s'explique : la direction de la Revue lui prenait un temps qu'il aurait volontiers consacré à des études personnelles ; elle le tenait éloigné de l'enseignement auquel il avait rêvé de se consacrer. Des difficultés plus sensibles encore lui venaient des

contradictions que rencontrait sa conception même de la Revue. Certains l'auraient voulue plus accessible, plus adaptée au grand public. Lui, par contre, la souhaitait plus proche du haut idéal intellectuel qu'il avait entrevu. Dès lors les collaborateurs étaient difficiles à découvrir, à convaincre. Plus d'un préférait rechercher une plus large audience. Les débuts d'une Revue de province sont forcément besogneux. Dans ces conditions quel avenir pouvait-on se promettre? Aux confidences douloureuses que nous venons de citer fait écho l'appel à la confiance que nous lisons un peu plus loin :

« Confiance quand même. C'est vrai, je manque de confiance. Je m'appuie dans mon travail sur moi-même, sur mon intelligence, ma bonne volonté... et je me décourage. Je sens continuellement mon incapacité. M'appuyer sur Dieu, croire que, puisque Dieu me confie un travail, il me donne le moyen d'en venir à bout. Ne l'a-t-il pas fait jusqu'ici? Confiance donc!

Cependant la Revue prospérait et personne ne doutait qu'elle ne dût son succès aux qualités de son directeur. Il avait su lui imprimer un élan, lui donner une tenue qui répondaient aux exigences de nos contemporains en matière d'histoire et de doctrine. Elle avait sa part dans le sérieux que revêtait le renouveau des travaux sur la spiritualité si caractéristique du catholicisme moderne.

Or, voici qu'en plein essor, il est question de l'enlever à sa Revue. Dès 1921, le P. de Guibert apprit qu'on songeait à lui pour le gouvernement de sa Province.

Nous savons par un fragment de lettre adressée au T. R. P. Général dans quelles dispositions il accueillit cette perspective. Il se jugeait trop impressionnable pour exercer une charge à laquelle rien jusque là ne l'avait préparé. Il estimait que sa santé serait en l'occurrence un grand handicap. Il ne pouvait pas, en tout cas, cumuler les soucis du gouvernement et ses occupations intellectuelles.

En fait, la Providence allait en disposer autrement. Il serait déchargé de la Revue, mais pour aller à Rome, exercer les fonctions où il donnerait la pleine mesure de ses capacités.

V

C'est en septembre 1922 qu'il arrive dans la Ville Eternelle. On l'y appelait pour occuper à l'Université Grégorienne une chaire de spiritualité qu'avait fondée, en 1918, un Père Chartreux pour le clergé romain. Le P. Ottavio Marchetti venait d'en être retiré après trois années d'enseignement à cause du mauvais état de ses yeux. L'auditoire était alors peu nombreux, mais réunissait une élite bien capable de suivre un enseignement supérieur. Puis, quelques années plus tard, les étudiants furent admis à ce cours. On le vit bientôt fréquenté plus que tout autre par les candidats à la licence et au doctorat en théologie.

Lorsque la Constitution *Deus scientiarum Dominus* fit de l'ascétique et de la mystique une discipline auxiliaire — et par suite obligatoire — dans la Faculté de Théologie, le P. de Guibert réserva pour ses conférences au clergé quelques questions spéciales et d'actualité; par contre, dans son cours à la Faculté, il visait à donner en un nombre d'heures restreintes l'ensemble des points principaux de la doctrine traditionnelle. C'est ce qui nous a valu son manuel si apprécié : *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, 2e édit., Rome, 1939.

Fidèle à la méthode qu'il avait inaugurée naguère à Enghien, il voulut donner à ses conclusions doctrinales la base solide d'une étude précise des documents. Il fut ainsi amené à faire l'inventaire des textes du magistère touchant aux problèmes de la spiritualité. Ces *Ecclesiastica documenta perfectionis christianae studium spectantia,* Rome, 1937, se présentent un peu comme une réplique au célèbre *Enchiridion dogmaticum* de Denzinger-Bannwart. Ceux qui l'ont fréquenté savent quelle mine de renseignements précis et suggestifs on peut y trouver soit dans les textes eux-mêmes, soit dans les notices qui émaillent cette riche moisson et permettent de s'en servir facilement.

Les leçons que réclamait de lui l'Université Grégorienne ont été décisives dans la formation de sa doctrine. Ses publications sont, à cette époque, considérables, mais toutes reflètent l'érudition exceptionnellement vaste qu'il acquiert au profit de ses élèves. En effet, non seulement il fait son

cours, mais il dirige des thèses, choisit des thèmes de recherches, guide des travaux où l'histoire et la spéculation s'unissent étroitement. Le professeur s'enrichit de lectures: il profite lui-même des trouvailles de ceux qui se confient à lui. On appréciait chez lui la rigueur de sa probité scientifique, le goût de la perfection et ceux qui avaient la patience de se livrer à lui savent le bénéfice qu'ils en ont tiré. De 1928 à 1932, il remplit les fonctions de préfet des études pour les biennistes de la Compagnie de Jésus. C'était une consécration de ses talents dans la direction intellectuelle.

Sa collaboration à la RAM continuait avec une régularité appréciée, non seulement du nouveau Directeur, mais aussi des lecteurs qui attachaient tant de prix à ses recensions comme à ses articles de fond.

Quelques-uns de ceux-ci, groupés avec d'autres, publiés soit dans les *Recherches de Science religieuse*, soit dans le *Gregorianum*, ont été réunis en volume sous le titre de *Etudes de théologie mystique*, Toulouse, 1930. Ils touchent à la plupart des questions soulevées par les polémiques de ces trente dernières années.

Sans présenter ici un résumé de la doctrine du P. de Guibert que beaucoup de nos lecteurs connaissent parfaitement, nous rappellerons seulement qu'il fut toujours préoccupé de donner à l'expérience concrète et à l'histoire le pas sur les éléments de la pure spéculation. Il avait conscience que la spiritualité trouvait sa méthode originale dans la synthèse d'une déduction exacte des principes révélés et de l'observation respectueuse de la conduite providentielle à l'égard des âmes singulières. Il souhaitait qu'on étudiât les maîtres non à travers des préjugés ou des théories préconçues, mais dans la teneur la plus objective de leur témoignage. L'étude qu'il avait faite antérieurement des *Doublets de Saint Thomas* et qui touchait spécialement à la doctrine des dons du Saint-Esprit lui avait révélé combien les systèmes tendaient à simplifier la pensée mouvante des docteurs eux-mêmes. Il se refusa toujours à pactiser avec des théories qui lui paraissaient avoir des conséquences néfastes pour la conduite des âmes. Il répugnait à les faire entrer de force dans des ca-

dres issus d'une logique toute abstraite. Il se plaisait aux monographies qui manifestent la variété infinie des voies de Dieu. Il excellait à comparer les écoles de spiritualité dont il connaissait très bien les maîtres par la lecture personnelle de leurs écrits.

La spiritualité ignatienne a trouvé en lui un historien qui ne s'est pas contenté d'énumérer des dates et des faits. Son étude sur la *Mystique ignatienne. A propos du Journal spirituel de S. Ignace de Loyola*, qui a paru dans la RAM en 1938, est un chef d'œuvre de pénétration psychologique. Nous attendons encore et non sans impatience la publication d'un grand ouvrage qu'il avait achevé avant sa mort et dont il a donné plusieurs fragments dans des Revues. Cette *Histoire de la spiritualité ignatienne* marquera assurément une date parmi les travaux suscités par le Quatrième Centenaire de la Compagnie de Jésus.

Il laissait également à sa mort le manuscrit du premier volume de ses *Leçons de théologie spirituelle* qui a paru à Toulouse en 1943. Sa *Theologia Spiritualis* se trouve là traduite en français et refondue avec des développements plus considérables.

A côté de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, on peut faire honneur au P. de Guibert de la fondation du *Dictionnaire de Spiritualité*. Il fut le premier à encourager le P. Marcel Viller dans cette entreprise qui avait été suggérée à celui-ci par l'éditeur Beauchesne. Il obtint de Rome les approbations les plus pressantes, découvrit maints collaborateurs et fut toujours le conseiller le plus averti et le plus actif. Il a donné aux premiers fascicules de cette publication un nombre considérable d'articles importants où se reconnaît sa maîtrise.

En 1932 il fut nommé consulteur de la Congrégation des Rites. Lourde besogne qui s'ajoutait à tant d'autres ! Les causes à examiner se succédaient à cette époque, nombreuses. Le Père y consacra beaucoup d'heures de travail, de recherches. Sa science et son jugement étaient particulièrement appréciés de ses collègues.

A la Grégorienne, on ne se contentait pas de son cours de spiritualité. Il avait, en 1928, enseigné le traité de l'Eglise et son *De Ecclesia Christi*, 2e édit., Rome, 1928, reste

utile à consulter. Jusqu'à sa mort, il donnera encore un cours de Méthodologie générale, publié en latin *Breves adnotationes in cursum Methodologiae Generalis*, Rome, 2e édit., 1943. Nouvelle édition, mise à jour par le P. Hertling, 1944.

Quand disparut le P. Vermeersch en 1935, il lui succéda comme Père Spirituel. C'est assez dire combien il était apprécié pour son jugement, aimé pour sa bonhomie, sa sincérité, sa simplicité.

A cette activité scientifique peu commune s'ajoutait une foule de ministères dans les communautés à Rome. En France, durant les vacances, retraites pastorales, retraites de religieuses et de religieux : Solesmes, Oosterhout, etc; *Exercices* de 10 ou de 30 jours aux prêtres. Il dirigeait beaucoup de prêtres, conseillait bien des supérieurs et se prodiguait en particulier auprès des religieuses du Sacré-Cœur et des Ursulines pendant leur troisième an.

Les nombreuses lettres de condoléances reçues après sa mort témoignent toutes de l'ascendant qu'exerçait sur tous ceux qui l'approchaient, ce savant qui était aussi un homme de Dieu. Nous devions à sa mémoire de procurer à nos lecteurs des détails qui leur rappellent ce que fut notre fondateur et prolongent un peu pour eux sa présence dans notre Revue.

Paul Galtier, S. J.

LA CONTEMPLATION
CHEZ LES GRECS ET AUTRES ORIENTAUX CHRÉTIENS

I. — ETUDE DE VOCABULAIRE

Cette note préliminaire a pour but :

a) de rappeler qu'il faut se méfier des mots les plus en usage pour désigner la contemplation ; que leur seule présence ne saurait fonder un raisonnement, avant qu'on n'en ait précisé l'acception d'après le contexte littéraire et historique.

b) d'acheminer à l'étude historique et doctrinale qui vient après.

Le vocabulaire mystique grec emploie surtout deux mots pour désigner la contemplation ; d'autres termes se rencontrent moins fréquemment : ἐπιστήμη, ὅρασις, ἐποπτεία (ἐποψία chez Denys) et leur sens prête moins à confusion. *Theoria* et *Gnosis* ont une histoire longue et compliquée. En gros, on pourrait dire, par manière d'orientation, que *theoria* est d'origine philosophique ; *gnosis* d'origine religieuse (Cfr. H. Willms, Εἰκών, p. 113). Le *Theoreticos bios* est le fait des intellectuels : dans son livre sur « Contemplation et vie contemplative chez Platon », le P. Festugière parle beaucoup de Theoria ; peu ou point de Gnosis. Les Gnostiques par excellence, ce sont les adeptes de certaines religions orientales. Mais la contemplation des philosophes ne va pas, en fait, sans religion, et la gnose religieuse comporte ou suppose une philosophie.

Nous ne pourrons mentionner que les emplois principaux, profanes ou religieux, de l'un et l'autre vocable. Cela nous permettra de décider le problème souvent débattu, de leur synonymie.

1. — *Theoria*

a) *La difficulté.* On en aura une idée en considérant la fréquence du terme chez les auteurs chrétiens. Si dans le Nouveau Testament il ne se rencontre qu'une seule fois (Luc, 23-48), le verbe θεωρεῖν y est assez fréquent ; jamais chez les Pères apostoliques (Cf. E. Goodspeed, *Index patristicus*, Leipzig, 1907, ou les *Indices* de Funck, *Patres apostolici*) ; sept fois seulement chez les apologistes (E. Goodspeed, *Index Apologeticus*, Leipzig, 1912) ; par contre, à

partir de Clément d'Alexandrie et d'Origène, il se met à pulluler (Voir l'Index de l'édition Stählin) ; 46 fois seulement chez Denys, sans tenir compte des dérivés (Cfr. A. Van den Daele, *Indices Pseudo-Dyonisiani*, Louvain, 1941), mais — quelqu'un les a comptées — plùs de 800 fois chez Maxime le Confesseur, et ainsi de suite jusqu'aux derniers byzantins. Les syriens essaient rarement de le traduire et se contentent d'ordinaire de le transcrire ; chez eux aussi il est très en honneur : dans le *Livre de saint Hierothée* (Londres-Oxford, 1927) qui n'est pas bien long, l'éditeur F. S. Marsh en a compté une centaine d'exemples, et il déclare avoir dû, pour ne pas recourir continuellement à des périphrases, employer « les 4 mots contemplation, significance, mystery, secret, etc. ». (L'*etc.* est de Marsh). Bien avant Marsh, et avant les traducteurs syriens, saint Jérôme traduisant Origène se contente de transcrire le terme grec (In cant. cant. Hom. 2, 11, Baehrens VIII, p. 53, ligne 3) ; Rufin escamote la difficulté en omettant le bout des phrases qui le contient (*Ibid.*, p. 355, lignes 1 et 27). Mingana (*Woodbrooke Studies*, VII, p. 10, note 1) préfère imiter les vieux traducteurs syriens : « I shall maintain this technical word (theoria) throughout the book ».

b) *Sens divers.* Une étymologie accréditée de bonne heure chez les grecs (Cfr. Pseudo-Plutarque, *De Musica*, XXVII) est passée chez les syriens (Grégoire de Chypre, De Theoria quae syriace interpretata dicitur visio divina, OCA n. 110, Rome 1937, p. 85 ; Isaac de Ninive, De Perfectione Religiosa, ed. P. Bedjan, p. 260) dérive le mot θεωρία de θεός. Les critiques n'on pas retenu cette tradition (Cfr. Festugière, *op. cit.*, p. 13, note 1). Mais elle s'affirme encore dans des temps récents, par exemple chez un Calliste Cataphygiotes (PG, 147.836 B, 852 B...).

Quoiqu'il en soit, theoria est susceptible d'acceptions diverses qui ont toutes ceci de commun, qu'avec l'idée fondamentale de voir elles connotent une intervention de l'intelligence. C'est pourquoi Aristote dit que, sauf les Dieux et les hommes, aucun vivant n'est capable de béatitude, pour la bonne raison qu'il n'a aucune part à la theoria (*Ethic. Nicom.* X, c. VIII, 8). Clément d'Alexandrie analyse joliment ce concept, pour en faire ressortir l'élément spécifique par quoi la « considération » diffère de la simple vision. « Nous tous qui avons l'usage de la vue, nous contemplons (θεωροῦμεν) ce qui s'offre à elle ; mais pour des raisons diverses. Le boucher ne regarde pas la brebis de la même manière que le berger. L'un s'attache à savoir si elle est grasse, l'autre la soigne pour sa fécondité » (*Strom.* I, c. I, 16, Stählin, 2, p. 12, 13 ss.) « θεωρεῖν » c'est donc regarder à un point de vue. Autant cette intervention de l'intelligence peut prendre de formes, autant il y aura de variétés de contemplation, depuis la simple curiosité humaine, où l'élément intellectuel tient

une place minime, jusqu'à la spéculation pure où tout est intellectuel et jusqu'à l'expérience mystique la plus supra-intellectuelle.

1) Au degré le plus bas, il y a la vision humaine avec ce minimum de pensée qui suffit à la distinguer de la perception animale. Curiosité de voyageur, comme lorsque chez Hérodote (I, 30), Créon dit à Solon qu'il a beaucoup voyagé θεωρίης εἵνεκεν : pour (le plaisir de) voir ; recherche consciente d'émotion, bonne ou mauvaise, comme lorsque saint Théodore Studite met ses moines en garde contre une θεωρία ἀπολαυστικὴ καὶ θρυπτικὴ κ. ἀπαιτητικὴ *(Grande catéchèse*, n. 91 ; Papadopoulos-Kérameus, p. 647) ; considération accompagnée de sentiment ou capable d'amorcer un raisonnement, sans que ce raisonnement s'en suive explicitement. C'est à ce sens que se rattache d'ordinaire le verbe θεωρεῖν dans le Nouveau Testament. Est theoria, à ce degré, subjectivement, toute activité visuelle humaine en tant qu'humaine ; objectivement toute réalité matérielle, susceptible de devenir un *spectacle* pour l'homme, y compris les spectacles du théâtre, vg. Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, III (PG, 6, 1141 A).

2) Au-dessus de ce degré infime, il y a la considération accompagnée de raisonnement explicite, mais non encore scientifique. On regarde, ou on invite à regarder en vue d'arriver à une conclusion. *Actes*, 27, 10 : « Je vois (θεωρῶ), dit saint Paul, que la navigation ne pourra se faire sans de graves dommages ». C'est là plus un raisonnement qu'une simple vue. Paul ne réussit pas à persuader le centurion, déjà gagné au raisonnement contraire du pilote et du patron du navire. — *Hébreux*, 7, 4 : « Considérez (θεωρεῖτε) combien est grand Celui à qui Abraham donne une dîme ». Ici l'objet matériel de la vision a moins d'importance que les réflexions qu'il occasionne.

3) Quand le raisonnement déterminé par les objets de vision devient scientifique (au sens moderne) ou technique, nous avons ce que la langue actuelle appelle *théorie* par opposition à pratique, à mise en œuvre. Cette opposition n'équivaut pas absolument à l'antique distinction entre theoria et praxis, telle que la connaissait Aristote et que l'affirmaient surtout les Stoïciens. Sans entrer ici dans des détails qui viendront mieux plus loin, notons seulement que chez Aristote theoria et praxis n'avaient rien de commun ; et que chez les Stoïciens la theoria était objet d'enseignement, tandis que la contemplation chrétienne naît de la pratique et ne saurait s'enseigner, si n'est par l'Esprit Saint. De là vient que le sens moderne de théorie est rare chez les spirituels grecs ; il se rencontre cependant chez ceux d'entre eux qui sont aussi des hommes de culture classique, mais de moins en moins ; en attendant que son usage profane

prévale contre son acception mystique jusqu'à faire oublier celle-ci : théorie et contemplation n'ont plus grand chose de commun, alors qu'anciennement le mot latin a été introduit précisément pour traduire le terme grec auquel maintenant il s'oppose.

4) = vision, apparition. — Ce sens est facile à reconnaître. Deux exemples :

— Dans les *Paralipomena Pachomiana*, chap. 13 (Halkin, p. 136), S. Pachome voit l'âme d'un frère monter au ciel.

— Dans la vie de saint Euthyme LXI (Cotelier, II, p. 250 B Ss) il s'agit d'une vision prophétique.

5) La « contemplation véritable » : c'est l'objet même de notre étude. Avant de l'aborder quelques mots sur Gnosis.

2. — *Gnosis*

Quoi qu'il en soit de l'étymologie, theoria, pour les grecs, contient l'idée de voir. Comme le sens visuel est le plus excellent des sens, la theoria, vue mentale, sera, dans le genre connaissance, l'espèce la plus parfaite. — Pour dire « connaître », la langue grecque possède surtout deux mots : γνῶναι et οἶδα, εἰδέναι. « Εἰδέναι » qui contient explicitement la *vision*, a fourni, entre autres termes philosophiques, le nom de *l'idée* platonicienne ; mais le vocabulaire spirituel et mystique chrétien ne l'a pas adopté. Γνῶναι a donné *Gnose* et ses dérivés, destinés à une si merveilleuse fortune. S'il y a dans la racine de ce mot une métaphore, elle y est si bien cachée que les étymologistes eux mêmes ne la décèlent plus. Γνῶναι ne connote aucun organe particulier de connaissance; ce n'est même pas exclusivement affaire d'intelligence : la volonté peut s'y trouver impliquée, comme il apparaît dans γνώμη qui signifie jugement, tendance volontaire, résolution ; l'affectivité aussi, comme dans γνώριμος, γνώρισις qui se disent de relations d'amitié. Cependant l'existence du verbe αἰσθάνεσθαι pour la perception sensible, soit extérieure, soit intérieure, limite la gnosis au domaine intellectuel. Il faut encore noter que γιγνώσκειν a une forme inchoative : arriver à connaître, apprendre ; ce qui le différencie de θεωρεῖν et le rend apte à exprimer toutes les démorches dialectiques, depuis l'enquête judiciaire ou autre jusqu'à la conclusion, soit théorique — et ce sera science acquise par opposition à δόξα opinion ; soit pratique et ce sera la γνώμη décision, résolution.

L'usage grec se contamine cependant d'influence biblique. Le terme sémitique *yâdaʿ* comporte une nuance moins exclusivement intellectuelle que γνῶναι par quoi les Septante le rendent généralement. Pour le dire brièvement en une formule qui s'expliquera par la suite : au sens biblique, la connaissance n'est jamais une « science simple ». Sans insister sur le sens spécial qu'il a dans les

versets comme Gen. 4, 1, il faut le mentionner cependant, parce qu'il montre bien la nuance réaliste, et parce que Clément d'Alexandrie déjà en tire une conclusion importante à retenir pour apprécier justement la gnose. (Cfr. Strom. III, V, 44, p. 216); « C'est cette lumière qui pénètre l'âme par l'effet de l'obéissance aux commandements ». Rappelons-nous : « Celui qui prétend connaître Dieu sans observer ses commandements est un menteur; point de vérité en lui ». (Jo, 2, 4). Exactement comme « Si quelqu'un dit ; J'aime Dieu, et qu'il ait de l'aversion pour son frère, c'est un menteur ». (1 Jo, 4, 20). Ou encore comme « Celui qui affirme demeurer en Lui, doit se conduire comme Lui-même s'est conduit ». (I Jo, 2, 6). Ainsi s'expliquent des phrases comme celle-ci : « La gnose de Dieu se partage en deux : en praxis et en theoria ». (Origène, Comm. in Ps. V, 13 ; PG, 12, 1173).

Cela posé, nous distinguerons les acceptions suivantes de *gnoses :*

1) Science profane de par son objet ;

2) Science dont l'objet est sacré, mais sans influence morale sur le sujet connaissant : c'est la science simple dont nous parlerons plus amplement plus loin ;

3) Science in fieri, ou recherche ;

4) Science acquise ;

5) Science existentielle ;

6) Contemplation religieuse et mystique.

Il résulte de là que le terme Gnosis a une extension plus large que celui de Theoria. « Il faut distinguer chez Origène [et ailleurs] θεωρία et γνῶσις. W. Voelker a cru que l'on pourrait identifier les deux mots (*Das Vollkmmenheitsideal,* p 84) en s'appuyant sur le *Comm. in Mt.* XIV ; PG XIII, 1388. Ce passage, corrompu et obscur, autoriserait plutôt l'opinion contraire : la contemplation achève la Gnose » (τελειῶσαι τὴν γνῶσιν). Ainsi écrit R. Cadiou (*Jeunesse d'Origène*, Paris, 1936, p. 96, note 1). La suite paraît moins exacte. « Nombreux sont les passages où la « Gnose véritable » est décrite comme une étude, v. g. Com. in Mt., X, 14 ; PG XIII, 869 ». A l'endroit indiqué et dans le contexte il est bien question d'étude, mais celle-ci n'y est pas appelée « Gnose véritable ». La recherche n'est pas la « Gnose véritable » ; elle la conditionne seulement comme nous le verrons plus loin. Sous bénéfice de cette observation, et en supprimant l'épithète de « véritable », les lignes suivantes de Cadiou méritent d'être citées. « Elle (la Gnose, sans qualificatif) comprend toute la science religieuse cultivée au Didascalée... La contemplation au contraire se restreint au royaume de Dieu... Concédons à E. de Faye qu'Origène est un philosophe, *parce que c'est la Gnose qui lui apporte la contemplation.* [N. B. souligné par l'auteur ; il vaudrait mieux dire :

ce sont les *travaux* de la Gnose qui lui méritent la contemplation]. Concédons à W. Voelker qu'il est un mystique, mais non point parce que Gnose et Sagesse se confondraient avec la contemplation (Origène ne gaspille pas ses mots), mais *parce que c'est la contemplation qui lui apporte la Gnose*. Ce qui commence par la science ne peut-il s'achever en amour? ». Il y a dans toutes ces phrases, avec une idée juste : la différence réelle entre Theoria et Gnosis, une perpétuelle fausse note que nos développements ultérieurs tâcheront d'éliminer : la Theoria seule est la Gnose véritable.

II. — PRINCIPAUX AUTEURS

Ce paragraphe très condensé servira surtout à indiquer quels articles historiques il faudra lire dans le *Dictionnaire de Spiritualité* pour avoir une vue moins schématique ou squelettique.

Le vocabulaire de la contemplation n'entre pas dans la langue chrétienne avant Clément d'Alexandrie. Ce fait ne prouve évidemment pas que la *chose* appelée contemplation n'existait pas jusque là. Mais il prouve que la vie chrétienne la plus parfaite est possible sans la systématisation alexandrine, et que l'expérience mystique la plus élevée peut s'exprimer dans les mots les plus humbles, comme nous le dirons brièvement en parlant du « souvenir de Dieu ».

Pour démontrer que saint Ignace d'Antioche était un contemplatif, il ne faudrait pas chercher des arguments dans les Index dont sont pourvues les éditions de ses Lettres. C'est dans sa doctrine de la foi et de la charité, dans son amour du Christ, dans ce que ses confidences nous révèlent de sa vie intérieure que nous découvrirons ou entreverrons la qualité de son âme. Et la même remarque vaut pour l'ensemble des Pères antérieurs ou étrangers aux influences d'école : les syriens en général, jusqu'au V[e] siècle au moins, avec Aphraate et saint Ephrem, et les Pères du Désert dont les Apophthegmes ont, dans l'histoire spirituelle, une importance plus grande que tous les Evagre et tous les Denys du monde.

Saint Irénée lui-même que l'on peut, avec le P. Lebreton, tenir pour le véritable Père de la mystique chrétienne, n'a pas mérité ce titre parce que, comme tout polémiste, il a adopté en partie le langage de ses adversaires — le langage de la gnose — mais parce qu'il a ramené la gnose dans les voies de la foi (= saint Ignace d'Antioche), parce qu'il a magnifiquement et définitivement affirmé le primat de la charité, et par là même rendu possible une prise de conscience et une systématisation des richesses de contemplation contenues dans le christianisme, sans trop grand risque de le fausser, en y introduisant, avec les mots platoniciens et stoïciens, un intellectualisme et un moralisme appauvrissants. Il y a encore fort à faire

pour mettre en pleine évidence la place qui revient à saint Irénée dans l'histoire de la spiritualité.

Sur Clément d'Alexandrie on écrira et discutera sans doute longtemps encore. Pour ne nommer que les chercheurs les plus récents qui se soient occupés de sa mystique, ni le P. Camelot n'a entendu dire le dernier mot sur sa gnose, ni W. Voelker n'y a réussi. Il est acquis que ses intentions sont aussi pures du point de vue chrétien que généreuses à l'égard des philosophes. Mais pour que pareille générosité ne nuisît pas au bon aloi du résultat, il aurait fallu une clarté et une fermeté d'idées que Clément n'a pas eues, témoin l'incurable contradiction qui règne parmi ses interprètes : Stromates aimablement désordonnés chez le Maître ; stromates moins aimablement bigarrés chez les érudits. D'ailleurs le cas individuel de Clément nous intéresse moins que la question de son influence. Or, il a transmis à ses successeurs d'abord une langue, et c'est énorme ; il s'ensuit que dans tout problème de vocabulaire, il nous faudra toujours penser à lui et aller voir s'il n'a pas déjà employé tels termes. Il a ensuite introduit quelques notions et, sans les respecter toujours lui-même, quelques distinctions qui deviendront classiques dans la théologie spirituelle orientale : la division en trois voies, qui sera précisée par Origène et définitivement fixée par Evagre : toute la suite des siècles parlera de praxis, de theoria physica, de théologie ; la théorie mystique ou contemplation de la nature embarrassera un jour des mystiques trop peu philosophes, mais ils continueront à en répéter le nom. Surtout le gnostique Clément a pris chez Philon l'idée de la ténèbre d'inconnaissance, qu'Origène et Evagre laisseront tomber, que reprendront Denys et, à sa suite, saint Maxime le Confesseur. Par là Clément est devenu l'ancêtre de la mystique exstatique. Ajoutons l'apathie dont il est le premier théoricien chrétien, et nous aurons énuméré ses apports principaux à la doctrine de la contemplation.

Autant d'enseignements qu'Origène n'aura plus à inventer. En revanche, et bien qu'il ait écrit incomparablement davantage, il sera plus clair — l'accord des érudits est en train de se faire sur son compte, surtout depuis le livre du P. Daniélou — plus ferme aussi à l'endroit des philosophes parce qu'il a une conscience « ecclésiastique » plus intransigeante ; et avec cela, plus universel, parce que plus près de la vie réelle en sa qualité de *prédicateur* du Verbe et de directeur d'âmes. On a nommé à bon droit sa mystique « mystique de la lumière ». Encore faut-il préciser en quel sens. C'est ce que nous tâcherons de faire dans la suite.

Parmi les grands Docteurs du IVe siècle, saint Grégoire de Nysse qui passait naguère pour une étoile de moindre grandeur, est en train de prendre sa revanche, depuis le renouveau des études de spiritua-

tualité. Dans le domaine de la contemplation il éclipse totalement son frère saint Basile, dont nous n'aurons presque pas à parler. L'Evêque de Nysse fait suite à Clément et prépare Denys (peut-être faut-il même dire qu'il le dépasse à l'avance) pour la mystique de la ténèbre. Mais la question de son influence n'est pas tranchée par là : en tous cas, pour la *vie* des ascètes orientaux il a moins d'importance que certains auteurs de moindre envergure intellectuelle, tels que Macaire, Evagre, Isaïe, etc... Quant à saint Grégoire de Nazianze, dont nous parlerons plus d'une fois, une étude approfondie de sa tournure d'esprit, surtout dans les conférences autobiographiques de ses « poèmes », réserverait des surprises à ceux qui prendraient sans plus son titre de « théologien » au sens de théologien mystique, et mystique au sens de Denys. Evagre le Pontique n'a peut-être pas tellement tort de se réclamer de lui comme de son « savant maître » sur certains points, tandis que les palamites le revendiquent moins justement pour patron de leurs thèses particulières, que né le feraient les formes de vie intérieure les moins « théologiennes » en apparence. Le peu que nous en disons excitera peut-être la curiosité et stimulera le courage de quelque travailleur. En tout cas, une monographie consciencieuse sur la doctrine et la psychologie spirituelle de saint Grégoire de Nazianze comblerait une des lacunes les plus regrettables de notre savoir actuel relatif à l'histoire de la spiritualité.

Evagre le Pontique a été l'objet de beaucoup de travaux depuis la publication de ses œuvres conservées en syriaque (Frankenberg) et en arménien (Sarghisian). Les avis sont partagés an sujet de son orthodoxie. Mais ce que nul ne peut contester, c'est son importance historique pour la spiritualité byzantine, et davantage encore pour la syrienne. Celle-ci a d'ailleurs accentué son influence chez les Grecs, par la traduction grecque des œuvres d'Isaac de Ninive, dont il est le maître par excellence. Il ne manque pas de toute originalité, assurément; mais ses doctrines personnelles importent moins que le travail de systématisation qu'il a accompli sur les idées de ses prédécesseurs, d'Origène en particulier. Il est l'homme des divisions rectilignes, des numérotations précises, de la logique rigoureuse à partir de principes en assez petit nombre et point nuancés à l'excès. Psychologue avec cela, mais d'une psychologie qui loin d'atténuer les exigences de sa morale ascétique lui sert seulement à dépister les moindres vestiges des passions ou de l'action diabolique : le tout par amour de la theoria qui est le suprême désirable et absolument nécessaire. Après lui le vocabulaire spirituel byzantin ne changera plus guère ; il s'enrichira seulement — un peu — par Denys. L'architecture de la doctrine ne changera plus du tout, même de par Denys : saint Maxime le Confesseur, d'après Denys, y ajou-

tera bien un étage, mais qui ne sera guère habité, ni même visité, à peinc connu de la plupart. Il ne faudra donc pas s'étonner de rencontrer souvent le nom d'Evagre dans un exposé synthétique de la spiritualité orientale, surtout contemplative. Il a fait fonction d'épitomator par rapport au passé, et livré à la postérité ce qu'il croyait être l'héritage des Pères, en des formules trop commodes pour que des générations d'ascètes dociles eussent même la tentation de s'en dégager ou de les dépasser.

Cependant, si Evagre a fixé à tout jamais les cadres, il n'en a pas figé le contenu. Bien d'autres que lui y ont versé leur contribution. Il faut nommer surtout Macaire ou le pseudo-Macaire et Diadoque, son adversaire sur certains points. C'est encore chez l'un et l'autre la mystique de la lumière, et même plus que jamais chez Macaire. Mais mystique vécue plus que spéculation sur la mystique. De là vient précisément le succés énorme de ces auteurs dans les milieux dévots byzantin. Le mot le plus fréquent chez Diadoque c'est αἴσθησις = sensation, sans compter ses sinonymes comme πεῖρα : expérience, et ses superlatifs comme πληροφορία : plénitude. Macaire a de merveilleuses descriptions de « sensations spirituelles » qu'il promet et déclare nécessaires. Sensation spirituelle : cette sorte d'oxymoron vient d'Origène. Celui-ci mettait l'accent sur l'épithète de spirituel ; Macaire et ses disciples le mettent sur sensation, sans omettre spirituelle. Dans la mesure où je me persuade qu'il *faut* que je sente la présence de la grâce, je serai moins disposé à me méfier de mes émotions et plus exposé à me méprendre sur leur origine et sur leur qualité. Retenons trois choses de Macaire : la croyance en la nécessité de percevoir consciemment l'action du Saint-Esprit ; sa notion spéciale des gens spirituels ; et sa mystique de la lumière, bien moins cérébrale que chez Origène.

Le messalianisme dont Macaire représente una variété moins radicale, ne pouvait manquer de susciter par contre-coup une certaine méfiance des voies contemplatives ; et la lutte anti-origéniste est venue renforcer ce courant. Au VIe siècle, un mystique authentique, saint Barsanuphe, se distingue par son opposition farouche aux doctrines évagriennes. « Et pourtant, écrit à bon droit le P. S. Vailhé, je ne connais pas d'ouvrage qui nous dépeigne mieux que celui-là (celui de Barsanuphe et Jean) la physionomie de la vie intérieure des moines palestiniens, et on peut bien ajouter, des moines d'Orient » (Vizantijsky Vremennik, XII, p. 54). Sous l'influence de Barsanuphe et de son ami Jean le Prophète, écrivit un des auteurs spirituels les plus classiques de l'Orient, saint Dorothée. De la contemplation – gnosis — Dorothée sait ou dit très peu de chose, et il l'a appris d'Evagre : « La gnose vient à l'âme par la garde des commandements de Dieu » (Doctrina VIII, 4, PG, 88.1712 B, cfr. D. tr. I).

Et encore : « la contemplation était le privilège d'Adam au paradis » (I, 1).

En ce même VIe siècle, apparaissent les écrits du pseudo-Denys. Le moment pouvait être favorable à un renouveau mystique sur la base d'un système différent de celui d'Origène et d'Evagre. De fait le faux aréopagite a trouvé, dès la première moitié du VIe siècle, un André de Césarée pour le citer, et même un Jean de Scythopolis pour le commenter, en attendant que cent ans plus tard saint Maxime le Confesseur contribuât à sa gloire plus que ne devait jamais faire aucun autre oriental. Quand il s'agit de l'influence du pseudo-Denys, les avis se partagent, faute de précision. Il se peut que cette influence ait été grande en théologie spéculative, en angélologie, en théologie sacramentaire, dans la mesure où il y a eu plus tard des théologiens spéculatifs chez les byzantins : le sujet de la présente dissertation nous dispense de traiter ce problème. Quant à la spiritualité, telle discussion d'érudit tombe à vide, si l'on commence par définir ce terme : les uns entendent par spiritualité la doctrine pratique de la vie spirituelle et la mise en pratique de cette doctrine à travers les siècles ; les autres relèguent cet aspect pratique au second rang, si même ils ne le négligent pas totalement, et envisagent surtout sous le nom de spiritualité les fondements dogmatiques et théologiques de la vie chrétienne. Or, quoi qu'il en soit à ce dernier point de vue [et l'on peut croire que même là Denys n'a pas détrôné Origène parce que, pour reprendre nn mot qui a choqué certains esprits, même là Denys est venu trop tard pour exercer une influence prépondérante sur la théologie spirituelle byzantine, ni directement, ni par l'intermédiaire de saint Maxime ; mais laissons cette question aussi : elle ne se pose d'ailleurs que pour les temps postérieurs au VIIe siècle, c'est-à-dire précisément pour les temps les plus pauvres en grand théoriciens], en tout cas, pour la spiritualité vécue ou destinée immédiatement à la vie, on aimerait à apprendre quels sont les ascètes ou les mystiques orientaux qui se sont aidés — ou embarrassés — beaucoup des enseignements spécifiquement dionysiens. En particulier la ténèbre d'inconnaissance se rencontre bien mentionnée parfois, et parfois gauchement ; mais dans l'ensemble on en reste à la « mystique de la lumière », héritée d'Evagre, de Macaire et finalement d'Origène. On peut déplorer ce fait : « En Orient, ce fut surtout l'écrivain ascétique et mystique qui survécut (en Maxime le Confesseur) ; les « Centuries sur la Charité » y furent au nombre des écrits les plus lus et les plus répandus. Cela on doit le regretter — (pourquoi le doit-on?) — car au fond, ce que l'on cherchait et ce qui se transmettait là, c'était beaucoup moins le véritable Maxime dans son originalité, qu'une de ses nombreuses possibilités : la mystique évagrienne et origénienne » (H. U. von Balthasar, *Kosmische*

Liturgie. Maximus der Bekenner. Höhe und Krise des griechischen Weltbilde, Freiburg, 1941, p. 45). On ne saurait mieux dire. Encore conviendrait-il de chercher par quel instinct ou pour quelle raison les ascètes orientaux ont pratiqué cet éclectisme peu ou point dionysien ?

Montrons rapidement combien l'affirmation de H. von Balthasar correspond à la réalité historique. Lorsque au début du VIIe siècle, Antiochus de Saint-Sabas voulut donner aux moines fugitifs d'Ancyre une bibliothèque spirituelle portative et suffisante, dans son *Pandecte*, qui n'est qu'un tissu de citations, il oublia Denys : ou peut-être n'eut-il pas besoin de l'oublier. Il pille au contraire le *De Oratione* de Nil ou d'Evagre. — Saint Jean Climaque, auteur en vogue, s'il en fut jamais, et qui a été commenté plus que Denys, ignore celui-ci, alors qu'il cherche cependant son bien partout, même chez Evagre, qu'il anathématise comme il se doit. « La mystique sinaïtique est mystique évagrienne » (Viller-Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, p. 161) ou préévagrienne, devrait-on ajouter. — Hésychius le Sinaïte ignore Denys. Disciple de Climaque, il a pour idéal l'*hésychia* et la *nepsis*, par quoi il se rattache comme Climaque, aux Pères du désert, à l'abbé Isaïe. Il deviendra avec Climaque un des classiques de l'hésychasme palamite.

A la fin du VIIe siècle, écrivait en syriaque un ancien évêque nestorien de Ninive, Isaac, destiné à devenir chez les orthodoxes byzantins, sous le nom de saint Isaac le Syrien, un des très grands maîtres de la spiritualité contemplative. Celui-ci connaît Denys, puisqu'il le cite *une* fois (Edition Bedjan, p. 169), à l'appui d'une thèse qu'il croit d'Evagre, et dans un chapitre où les citations d'Evagre s'accumulent. En fait, le grand maître d'Isaac et des Syriens en général jusqu'à Barhebraeus, c'est le « Bienheureux Mar Evagrius », le sage parmi les saints » (Bedjan, p. 106), « le prince des gnostiques » (p. 614), expression répétée par exemple par Dadisho Qatraya (Mingana, *Woodbrooke Studies*, VII, p. 86). Evagre a été plus commenté chez les Syriens et les Arméniens que Denys chez les Grecs. Mentionnons seulement l'immense commentaire de Babaï le Grand, en rappelant que ce n'est là qu'un abrégé d'un ouvrage beaucoup plus long (Babaï, préface, Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, p. 45). Barhebraeus qui cite une fois Denys dans son *Ethicon* (Ed. Bedjan, Paris, 1898, p. 487), et une fois dans son *Livre de la Colombe* (*Ibid.*, p. 568) ne se lasse pas de faire appel à l'autorité de celui qu'il nomme « Evagre le Grand », « Père des Gnostiques », etc. (Cfr. A. J. Wensinck, *Bar Hebraeus's Book of the Dove*, Leyden, 1919, p. XX). Les traducteurs Abraham et Patricios de Saint-Sabas, sans rien changer au texte d'Isaac, ont remplacé le nom d'Evagre par ceux de saint Grégoire de Nazianze ou autres docteurs moins

suspects. De la sorte un nestorien dénommé saint Isaac le Syrien, a pu faire boire en toute quiétude, aux orthodoxes byzantins, le breuvage interdit de la mystique évagrienne. Et ils ne s'en sont pas fait faute. Renvoyons seulement à un article dans la RAM, 1947, p. 12-23 et 36.

Pour les siècles suivants, il vaut la peine de poser une question : quel a été le contre-coup de la querelle iconoclaste sur la spiritualité byzantine ? Un ébranlement aussi prolongé et aussi violent n'a pu manquer d'affecter profondément la psychologie religieuse, soit directement soit par réaction. Directement, les persécutions contre les orthodoxes ont eu pour résultat de ranimer la spiritualité du martyre avec ce qu'elle comporte de simplicité dans la foi et d'héroïsme dans la pratique. Les *doctrines* de contemplation ne fleurissent pas en temps de batailles. Par réaction, le culte des images s'est affermi et développé jusqu'à devenir une caractéristique de la piété orientale. Or ce fait pose une autre question dont nul ne semble s'être encore occupé ex professo : comment une dévotion aussi intense pour les icones se juxtapose-t-elle ou se mêle-t-elle à la contemplation ? L'iconosophie présente nous enseigne bien, et nous persuade qu'il y a une différence essentielle entre une icone et une fresque, un tableau, une peinture quelconque. Nous comprenons que l'observation du code iconographique a pour effet de « sanctifier les yeux de ceux qui voient » les produits de cet art sacré, « et d'élever leur intelligence à la théognosie ». (*Synodicon du dimanche de l'orthodoxie*, Th. Ouspenskij, p. 7, n. 4) ; mais nous demandons quelle est cette théognosie obtenue par l'intermédiaire des images ; τῆς γὰρ ἀληθοῦς (W. Regel, *Analecta Byzantina Russica*, p. 12, l. 23) : c'est « la vraie gnose de Dieu qui s'est levée en ce jour », comme une aurore, assurément. Mais nous entendrons tout à l'heure les théoriciens de la contemplation repousser *toute* représentation. L'imagerie religieuse, à leur sens, ne risque-t-elle pas de retenir les esprits dans les régions inférieures, sinon de l'imagination, au moins du symbolisme religieux ou de la théologie symbolique ? Je me contente de recommander ce problème aux méditations des historiens de la spiritualité.

Ce qui est sûr, c'est que ni le VIII[e] ni le IX[e] siècle n'ont enrichi la littérature spirituelle byzantine d'aucune œuvre que nous devions mentionner dans ce travail sur la contemplation. Le premier grand maître qui se présente, c'est saint Théodore Studite : un ascète devenu mystique à force de souffrir pour le Christ ; mais pour une histoire de la contemplation, au sens précis de ce mot, il n'y a rien à prendre chez lui. Quelles que soient les autorités auxquelles il renvoie çà et là pour la solution de difficultés déroutant son « incompétence », ses maîtres à lui sont ceux qu'il énumère dans

son Testament : saint Basile, saint Dorothée et autres ascétes antérieurs ou étrangers à Denys.

Faut-il nommer Photius ? Ce grand érudit a porté des jugements sur un certain nombre d'auteurs spirituels, et il vaut la peine de les écouter. Son attention s'est portée sur les classiques de l'ascétisme ou de la mystique non dionysienne beaucoup plus que sur Denys : saint Basile, saint Ephrem, Diadoque, etc., surtout saint Jean Climaque (Cfr. G. Hofmann, *Der hl. Joannes Klimax bei Photius*, Orientalia Christiania Periodica, VII, 1941. p. 461-478). Chez saint Maxime lui-même Photius a retenu les œuvres d'inpiration origènienne et évagrienne ; aux commentaires sur Denys, il ne fait pas la moindre allusion. — On pourrait aussi extraire des écrits photiens d'importants éléments de doctrine spirituelle : faute de nouveauté, un tel travail aurait du moins l'avantage de rappeler les admirateurs et les dévots du grand homme au respect des traditions qu'il patronne.

Cependant, comme après la crise origéniste, la spiritualité contemplative se réaffirmera après la tourmente iconoclaste. Encore une fois il sera intéressant de voir d'où viendra le souffle nouveau. Le premier nom à inscrire ici, c'est celui de Théodore d'Edesse. Je dis bien *un nom :* car ce n'est qu'un nom ou un prête-nom. Nous savions depuis longtemps que « Théodore a plagié Evagre... et non seulement dans l'esprit comme le note un manuscrit athonite du XIII[e] siècle, mais dans la lettre même ». J. Gouillard a repris le problème et exposé ses conclusions dans un article au titre significatif : Supercherie et méprises littéraires : l'œuvre de saint Théodore d'Edesse » (*Etudes Byzantines*, V, 1947, p. 137-157). Pour le seul écrit qui nous intéresse ici, le résultat de l'enquête se formule entre cette petite phrase : « La Centurie ascétique de Théodore d'Edesse rédigée entre le VIII[e] et le X[e] siècle, constitue une sorte de maladroit Evagre du pauvre... dilué d'emprunts bibliques et autres, à l'usage d'un moine très moyen » (*loc. cit.*, p. 149). Il faut ajouter que « ces chapitres pratiques sont extrêmement répandus dans les *miscellanea* ascétiques... » et que finalement ils ont reçu comme consécration définitive, l'honneur d'être admis dans la *Philocalie* de Macaire de Corinthe-Nicodème l'Hagiorite. (Pour la Vie de Théodore d'Edesse, cfr. le plus récent travail, Vassiliev dans *Byzantion*, t. XVI, 1940).

Rien d'autre à signaler en ce IX[e] siècle. La littérature mystique est en plein chômage; l'ascétique elle-même ne produit pas grand chose : le minuscule traité de Basile Maléinos (L. Petit, *Vie de saint Michel Maléinos,* suivie du Traité ascétique de Basile Maléinos, *Revue de l'Orient Chrétien*, VII, 1902, d. 543-603) vaut encore mieux que l' « Hypotypose - Gouvernail des âmes » (οἰακιστικὴ ὑποτύπωσις τῶν ψυχῶν) de Léon VI (Papadopoulos-Kerameus, *Varia*

Graeca Sacra, S. Petersbourg, 1902, p. 213-253) en 30 + 60 + 100 chapitres. L'impérial touche-à-tout, dit le sage, parce qu'il sait tout faire, n'eût pas manqué de s'essayer aussi au genre mystique, si l'idée lui en était venue. C'est un fait qu'elle ne lui est pas venue.

Au X[e] siècle se présente à nous d'une part Constantin Porphyrogénète, et son Livre des Cérémonies : la codification du formalisme officiel; d'autre part la rupture avec toutes les conventions, dans la personne de saint André Salos, le Fou, moins par simple amour du Christ que par réaction contre la tyrannie des vanités humaines. L'esprit risque d'étouffer dans les rets des observances rituelles : mais il réagit vigoureusement dans la pratique d'abord, et plus tard dans la doctrine avec un Syméon de Saint Mamas, dit le Nouveau Théologien C'est dans cette ambiance menacée de sécheresse qu'un germe de renouveau contemplatif est apporté de Syrie, plus exactement de la Perse de langue syriaque, par l'intermédiaire de la Palestine : la version grecque d'Isaac de Ninive, faite par deux moines de Saint-Sabas, Abramios et Patricios. Nous en avons parlé plus haut : on ne saurait en exagérer l'importance. Sa renommée ne fera que grandir du XI[e] au XX[e] siècle, depuis Paul Evergétinos qui le transcrit abondamment dans sa Synagogè, jusqu'à J. V. Kirêevskij qui, en 1838, le déclare le plus profond de tous les philosophes, et aux théologiens russes actuels qui répètent ce jugement. Et avec la renommée, l'influence : aux deux époques de splendeur que connaîtra encore la mystique byzantine, grâce à Syméon le Nouveau Théologien, autour de l'an mille, et grâce à Grégoire le Sinaïte au XIV[e] siècle. Nous devrons nécessairement y revenir; pour l'instant, disons-le encore une fois : comme sous le faux nom de Théodore d'Edesse, ainsi sous le nom de l'authentique évêque nestorien de Ninive. canonisé par précaution ou camouflé en saint Isaac le Syrien, c'est Evagre le Pontique et sa doctrine contemplative, sa mystique de la lumière, qui fait sa rentrée dans la Byzance des successeurs de Justinien, quatre cents ans après en avoir été officiellement banni. Mais s'il a été si complaisamment accueilli, c'est qu'en réalité il revenait parmi les siens.

Syméon le Nouveau Théologien (c'est ainsi qu'il faut l'appeler, et non pas « S. le Jeune, le Théologien » malgré A. Ehrhard et F. Dölger) est un trop grand personnage dans l'histoire de la mystique pour que nous nous contentions de parler de lui dans cette aride revue chronologique. Avec son inséparable Nicétas Stéthatos, il recevra les honneurs qui lui sont dûs dans la partie doctrinale de cette étude. Quelques observations seulement : la seule édition d'ensemble des œuvres de Syméon, qui existe encore aujourd'hui, c'est celle de Denys de Zagora, Venise, 1790, Syros 1886. Tous les écrits en prose, les plus nombreux, y paraissent en traduction grecque vulgaire. Or,

au jugement d'un homme aussi compétent et aussi peu suspect que Mgr Euloge Kourilas, ancien protépistate de la Sainte Montagne, devenu depuis évêque, cette traduction est misérable : « Denys n'a pas traduit fidèlement : il a faussé le caractère de ces catéchèses en en faisant des discours adressés à des laïcs, tandis qu'elles ont été écrites pour des moines » (Cfr. la revue grecque *Theologia*, XIV, mars 1936, p. 51). Ce petit fait mérite l'attention, non seulement pour nous inspirer une juste méfiance, mais parce qu'il se conforme à une tendance bien consciente du néo-hésychasme, en contraste évident avec les exigences de l'hésychasme ancien de saint Jean l'Hésychaste, d'Isaïe, de saint Jean Climaque, etc... L'influence de Syméon mettra du temps à se manifester ; M. Th. Disdier croit la découvrir chez Elie Ecdicos (*Echos d'Orient*, 31, 1932) mais en fait, il n'y a rien chez celui-ci qui ne s'explique par Origène, Evagre, Diadoque, Hesychius, Marc l'Ermite et même Aristote. Nicéphore le Moine, dans son petit florilège à l'appui de sa méthode d'oraison, transcrit un passage de Syméon, mais malgré de longues recherches, je n'ai pas réussi à l'identifier. Il faut attendre le XIVe siècle pour que Grégoire le Sinaïte nomme « le Nouveau Théologien » (*sic* par autonomase) à la suite de Climaque, de saint Isaac, de saint Maxime, parmi les auteurs à préférer. Malgré les hésitations du P. Jugie et les arguments opposés par M. Stãniloae (1), l'accord se fait entre érudits pour enlever à Syméon la responsabilité de la « Méthode d'Oraison » répandue sous son nom.

Ce XIe siècle nous fournit l'occasion, par l'apparition de quelques *typica* fameux (de l'Evergétis, de Pacourianos, d'Alexis Studite, de Michel Attaliate..,) de dire que dans ces documents si importants pour le monachisme, il n'y a rien à prendre pour un discours de la contemplation, si ce n'est précisément cette carence. Un peu, pas beaucoup, davantage dans les florilèges compilés en ce temps : celui de Nicon de la Montagne Noire, inédit, et celui de Paul Evergétinoe qui a connu plusieurs éditions au XIXe siècle : il y a là quatre chapitres sur la « théologie », la « gnose » et la théoria : quatre chapitres sur deux cents (Livre IV, ch. 23-26), vingt pages sur six cent vingt-cinq. Les autorités invoquées sont Diadoque, saint Maxime (le Maxime des Centuries), le *Géronticon*, l'abbé Isaïe, Marc l'Ermite, saint Isaac le Syrien. Un de ces chapitres se rapporte d'ailleurs aux épreuves du contemplatif : la déréliction (ch. 25) ; un autre (26) aux effets de la theoria, qui consistent surtout dans une indifférence merveilleuse à l'égard des choses de ce monde, y compris le boire et le manger. Pour la même raison nous pouvons omettre de parler

(1) *Anuarul Academisi Theologice Andreiane*, IX, 1532-1533. Sibiu. 1933, p. 1-12.

d'un certain nombre d'écrivains ascétiques de ce siècle ou des suivants, quel que soit d'ailleurs leur intérêt : les Philippe le Solitaire avec sa *Dioptra,* Michel Choniates, Néophyte le Reclus, etc. Signalons au moins une biographie importante pour l'évolution de la pratique hésychaste : Cyrille de Philéa est en effet un hésychaste marié et père de famille (C. Doukakis, Mégas Synaxaristes, décembre, p. 23-82 ; ou Néon Eclogion, 1863, p. 213-248, en grec vulgaire), il pratique de terribles austérités, mais se soustrait à la theoria, par humilité.

Au XI[e] siècle encore, il nous faut relever un fait ou une série de faits étrangers en apparence à notre sujet, mais qui l'intéressent grandement par le dehors. C'est la lutte pour l'autonomie de la science rationnelle ou profane contre la prétention des mystiques au monopole du vrai savoir. Contentons-nous de renvoyer à l'excellent et tout récent travail de P. E. Stéphanou, *Jean Italos, philosophe et humaniste,* Rome 1949 : *Orientalia Chistiana Analecta* 134. En fait, le problème est éternel : malheur à la science qui ne tourne pas à aimer ! Les adversaires de l'humanisme naissant ne faisaient que prendre à la lettre la dénomination « gnosis alethès », science véritable, que leurs devanciers donnaient communément à la contemplation religieuse. Le procès de Jean Italos ne représente qu'un moment de crise dans un conflit jamais complètement apaisé dont l'histoire serait fort instructive. Après trois siècles de rémission, il y aura une recrudescence exacerbée jusqu'au paroxysme, et les mystiques vaincront les laïcistes. Malheureusement, depuis lors, et surtout depuis les slavophiles, les « deux voies de culture » mystique et rationaliste, religieuse et juridique, charité et égoïsme organisé, opposent aux yeux ou aux dires de certains théologiens « orthodoxes » tout l'Orient chrétien à tout l'Occident romain catholique ou protestant. Au point de vue de notre présente étude, on peut conjecturer que ces batailles et ces victoires ne pouvaient manquer d'inspirer aux vainqueurs une connaissance de plus en plus ferme et tranquille de leur bon droit et de leur supériorité. Leur humilité personnelle profonde s'alliera sans peine à la sereine certitude d'être les seuls détenteurs de la vérité, de par l'Esprit qui n'est envoyé qu'aux pauvres en esprit (Cfr. la lettre versifiée de Syméon le Nouveau Théologien à Etienne de Nicomédie, dans *Orientalia Christiana,* XII, p. LXIII-LXV). Toute l'évolution du monachisme, on peut même dire du christianisme byzantin est conditionnée par cette persuasion de la valeur exclusive du spirituel — et de sa possession exclusive par les ascètes.

A ce principe rendent témoignage les ascètes authentiques pour qui Homère est un bavard, la rhétorique l'art de mentir, les raisonnements des philosophes des toiles d'araignée, l'astronomie, la géo-

métrie, l'arithmétique des « sciences de l'inexistant » (*Vie de saint Jean le Psychaïte*, éd. Van den Ven, le *Muséon*, N. S. III, p. 17-18); et aussi bien, à leur façon, ces malins dont parle Eustathe de Thesalonique dans un ouvrage au titre significatif : « De l'hypocrisie », 27 PG 136.396 D. « Truqués des pieds à la tête » ils savaient surtout se donner un « teint jaune artificiel » (τεχνητὸν ὠχρόν), parce que c'est la couleur propre des ascètes, comme dit Philon (Leg. All. I, XXVI, 84) ou comme renchérit saint Grégoire de Nazianze, c'est « la belle fleur, le beau coloris des âmes sublimes » (τὸ καλὸν ἄνθος τῶν ὑψηλῶν : Greg. Naz., *Oratio XIV*, Paris, 1609, p. 217 A), tel que saint Basile (*In laud. S. Bas.* n. 87, *loc. cit.*, p. 370 B), tel que plus tard le rénovateur de la mystique, Grégoire le Sinaïte (*Sa Vie*, éd. Pomialovskij, S. Pétersbourg, 1894, p. 8).

Précisément, ce dernier inaugurera au début du XIVe siècle la renaissance mystique la plus célèbre de toute l'histoire byzantine. *Sa Vie* raconte qu'en arrivant à l'Athos, il y constata la mort de toute vie contemplative. Ecoutons Nicodème l'Hagiorite résumer cet épisode capital : « Il (Grégoire le Sinaïte) fit le tour des monastères et des hésychastères. Il y rencontra beaucoup d'hommes distingués par l'intelligence et par la gravité des mœurs, préoccupés de la seule pratique. Quant à la garde de l'esprit, à l'exactitude de l'hésychia, et à la theoria, ils manquaient d'initiation au point de n'être même pas capables d'en comprendre le vocabulaire. En tout et pour tout, il en trouva trois dans le skyte du Magoulas, situé en face de Philothéos (ils s'appelaient Isaïe, Corneille et Macaire) qui s'appliquassent aussi quelque peu à la contemplation » (*Philocalie*, Athènes, 1892, tome II, p. 242). Nous n'avons acune raison de mettre en doute ce renseignement qui tourne à la gloire du Sinaïte. Mais il nous fournit l'occasion de faire une nécessaire remarque. Ce n'est pas faute de livres que cet alanguissement se produisit. Même en ces périodes creuses, sans compter les auteurs anciens, il ne manqua pas de gens pour récrire des traités sur la theoria. Nommons-en deux seulement un peu au hasard (les citer tous est inutile, ils ne nous apprendraient rien de neuf) : la Philocalie elle-même contient (tome II, p. 1-108) sous le nom de Pierre de Damas, une immense compilation du XIIe siècle (Cfr. J. Gouillard dans *Echos d'Orient*, 38, 1939, p. 257-278) où sont comptées huit espèces de contemplations; la Vie de saint Grégoire, ascète de Nicomédie, au XIIIe siècle, débute par un excellent résumé des doctrines classiques sur le même sujet. (*Vie* par Joseph Kalothétès, *Néon Eclogion*, 1863, p. 275-278). C'est qu'il y a loin de l'existence d'un livre à son utilisation et à la mise en pratique de ses eneignements. Nous avons dit que Syméon le Nouveau Théologien lui-même n'a guère laissé trace de son influence sur Grégoire le Sinaïte (cfr. la juste remarque de J. Gouil-

LARD, *loc. cit.*, dans la Conclusion). Les livres, enfants de l'esprit, attestent une ascendance. Il arrive un moment où les doctrines les plus alléchantes perdent leur force d'attraction ; l'enthousiasme se stabilise en vénération ; se refroidit en indifférence. A moins que, ou jusqu'à ce que survienne un fait nouveau.

Ce n'est pas nécessairement quelque chose de très voyant. Dans notre histoire, c'est une humble méthode de prière, dont il nous faudrait maintenant suivre les cheminements discrets. Mieux vaut, semble-t-il, renvoyer les considérations théoriques qu'elle comporte à notre chapitre d'histoire doctrinale : c'est en effet une doctrine qui va se développant par l'affermissement et la diffusion d'une pratique. Cette pratique, c'est la « prière de Jésus ». Nous ne la mentionnons ici que pour nous justifier de ne nommer plus dorénavant que des auteurs issus d'une seule école ou du moins ralliés à elle : l'école dite hésychastique ou mieux néo-hésychastique, ou palamitique. Cette école doit son existence à la fameuse méthode d'oraison.

Nous n'avons pas non plus à nommer tous les écrivains palamites. Il en est qui ne sont que des théologiens, j'allais dire scolastiques, en tout cas polémistes, ce qui ne va guère sans scolastique. Du point de vue spirituel, après Grégoire le Sinaïte, c'est avant tout Grégoire Palamas, dont les œuvres complètes ne verront sans doute pas de sitôt le jour, ne fût-ce que parce qu'elles sont si nombreuses et si souvent recopiées ; mais nous en savons assez pour connaître son enseignement sur la contemplation. Ses opinions s'imposent d'ailleurs à tel point que cette histoire du Palamisme, si mouvementée au dehors et à ses débuts, devient vite passablement monotone au-dedans. C'est à qui répètera les idées, somme toute simples, du maître. Bientôt il n'aura plus d'adversaires ; et ceux qu'il a eus, — les Barlaam, les Nicephore Grégoras, les Jean Cyparissiotès, etc., — ont été trop absorbés par le souci de sauver l'orthodoxie, pour avoir le temps d'enrichir la littérature mystique.

Parmi les partisans, réservons un poste d'honneur au très modéré Nicolas Cabasilas dont le *De vita in Christo* compte depuis cent ans chez nous pour une des œuvres maîtresses de la spiritualité byzantine; encore que pour la contemplation proprement dite il n'y ait pas énormément à y prendre. Encore moins au siècle suivant, chez ce grand Scholarios (Georges, puis Gennade), dont les *Œuvres complètes*, magistralement éditées en huit gros volumes, ne méritent de notre part qu'un *guarda e passa*, si nous ne voulons pas nous laisser détourner de notre sujet. (Malgré quelques lignes écrites à un serbe sur les trois modes de theoria, t. 4, p. 209 svv.). Et ainsi plusieurs autres.

Nous pouvons presque nous contenter de nommer ceux que les

éditeurs de la *Philocalie* ont estimés dignes d'entrer dans ce nouveau paradis. Les voici. D'abord le *Tomus Hagioriticus*, manifeste de l'école et abrégé de ses doctrines, rédigé par Philothée Kokkinos, patriarche, qui a écrit aussi pas mal d'autres choses : citons surtout la *Vie de saint Sabas le Jeune* (éd. Papadopoulos-Kerameus, dans *Analecta Hier. Stachyologias.* t. 5, p. 190-359), dont nous aurons un tout petit mot à dire, mais qu'il convient de recommander à qui voudrait se faire une idée du contemplatif selon le cœur de Philothée. Suit dans la *Philocalie* la longue *Centurie* des deux Xanthopoulos, Calliste et Ignace : elle est faite presque entièrement de citations, et d'un palamisme tempéré, on pourrait dire nul ; au moins les opinions théologiques personnelles de Palamas n'y figurent-elles pas. — Les chapitres sur l'oraison, du susdit Calliste, patriarche. — Encore un Calliste, Télicoudès, qu'il suffit d'avoir nommé. — Un autre encore, Cataphygiotès, dont la « courte biographie » ne fait qu'avouer l'ignorance de l'éditeur, — et la nôtre n'est pas moindre, — sur cet écrivain que l'on aimerait pourtant bien connaître, car son opuscule *Sur l'union divine et la vie contemplative* paraît le plus philosophique de tout le second tome de la *Philocalie* ; malheureusement le texte qu'en donne celle-ci provient d'un manuscrit défectueux et probablement plus d'une fois mal lu. Syméon de Salonique : *Sur la sacrée et déifiante oraison* ; il s'agit évidemment de la « prière de Jésus », dont les excellences sont envisagées sous tous les angles et illustrées de figures géométriques (Palamas y avait déjà recouru). — Un extrait de la *Vie de saint Maxime le Causocalybite*, proposé comme modèle de l'hésychaste.

Quoi que l'on pense des méthodes pratiques et des opinions théoriques de cette école néo-hésychaste, il est certain qu'elle s'est employée avec zèle à répandre le goût de la prière, de sa prière. Dans quelle mesure a-t-elle réussi ? Commencé dans l'enthousiasme et continué dans la lutte au XIVe siècle, son mouvement a eu le sort des grandes vagues : spirituellement il n'a pas duré. Ce qu'il a laissé de plus clair, ce sont les thèses de la théologie palamitique. Sous la domination turque, pendant deux siècles, les seules lectures spirituelles des grecs asservis, ce furent, nous dit-on, les livres d'Agapios Landos, passablement éclectiques, point du tout hésychastiques. Affirmation un peu exagérée, car il y eut encore bien des gens pour écrire en grec. Mais leur succès fut médiocre ou nul, et leurs œuvres demeurèrent presque toutes inédites. En tout cas, pour notre propos, les doctrines de la contemplation, il n'y a rien à signaler. C'est cette indigence même qui poussa Macaire de Corinthe et ses amis à cette entreprise alors surhumaine et dispendieuse dont nous avons le résultat dans la *Philocalie des Saints Neptiques* : « L'instrument même de la déification », écrit Nicodème dans la préface. Nous com-

prenons cet enthousiasme. Nicodème rêvait de refleurir le jardin mystique, parce que la raison pour laquelle il y a si peu de gens d'une sainteté éminente de son temps, c'est selon lui qu'on néglige la prière cordiale ; et ce mal provient du manque de bons livres pour l'enseigner. Mais voici qu'un mécène inspiré du Dieu qui veut sauver et déifier tous les hommes, le Seigneur Jean Mavrogordatos, change en joie la lamentation, en résolvant l'insoluble. En fournissant à la communauté le Moyen (sic : τὸ Μέσον) de la déification... » quelques lignes du préfacier ne seront pas de trop pour nous rendre compte de l'importance qu'il attribuait à cette publication :

« Tu as donc entre les mains, cher lecteur, grâce à ce tout excellent Seigneur Jean... un livre qui est le trésor de la sobriété, la sauvegarde (φυλακτήριον) de l'intelligence, le mystique didascalée de l'oraison mentale ; un livre qui est, de la pratique, l'hypotypose éminente ; de la theoria, le guide infaillible ; des Pères le paradis ; des vertus. la chaîne d'or. Un livre qui est le fréquent souvenir de Jésus (ἀδολέσχημα), la trompette qui ressuscite la grâce, et pour le dire en bref, l'instrument, oui, l'instrument même de la défication... ». (p. δ', col. 2).

Pour estimer à leur juste valeur ces accents, il faut se transporter dans la Grèce de la fin du XVIIIe siècle : un livre nouveau y était un événement, à plus forte raison un si gros et si excellent livre. Nicodème ne croit pas pour autant qu'il suffise : à preuve la longue liste de ses autres publications. Il eutend bien raviver la dévotion d'essence hésychastique, mais il tient à nourrir la vie chrétienne de tout ce qu'il trouve de bon partout, y compris chez les latins. Nous trouverons dans son *Enchiridion Symbouleuticon* (Venise, 1801), d'intéressantes considérations à l'appui de la méthode d'oraison hésychaste ; nous n'oublierons pas non plus ses *Pneumatica Gymnasmata* (Venise, 1800), adaptation des *Exercices Spirituels* de saint Ignace de Loyola.

Arrêtons là cette bibliographie sommaire, pour ce qui est des grecs. Il y a donc eu deux vagues de mysticisme d'inpiration palamitique : au XIVe siècle, et autour de 1800. Les deux ont déferlé jusqu'en Russie, mais à retardement, comme de juste. La première (Cf. A. S. Orlov, *La Prière de Jésus dans la Rousj du XVIe siècle*) à la suite de saint Serge de Radonèje. Mais ce fait n'empêche pas les meilleurs connaisseurs de la spiritualité russe de déclarer que « la mystique, aussi bien au sens de contemplation que de méthodes spéciales d'oraison mentale, ne paraît pas caractéristique pour la sainteté russe » (G. P. Fédotof, *Saints de l'ancienne Rousj*, p. 249, en russe). Le renouveau inauguré par Nicodème l'Hagiorite et la *Philocalie* eut une répercussion plus appréciable et plus durable, surtout depuis le dernier quart du XIXe siècle, grâce à Théophane

de Tambov. Ce serait cependant une grosse erreur que de voir toute la spiritualité russe, même de ces derniers temps, à travers la fente d'un palamisme étroit. Aux Russes de nous dire quels cercles religieux et monastiques a gagnés ou même atteints, la *Dobrotoljubie* de Païssij Vélitchkovskij. A en juger par les *Récits sincères d'un pèlerin à son père spirituel* (1re éd. Kazan, 1865 ; 2e, 1884 : les seules que ce livret anonyme ait eues en Russie), peu de personnes connaissaient cette *Philocalie* slavonne, et plusieurs en pensaient du mal. Quant à la *Dobrotoljubie* de Théophane, c'est la *Philocalie* grecque corrigée et énormément augmentée. Corrigée : Théophane, *starets* avisé et ascète de grande marque, laisse résolument tomber les procédés extérieurs qui scandalisent et rebutent les uns et chez d'autres déforment l'exercice lui-même » (t. 5, p. 507, éd. de Moscou, 1889). Augmentée : de longs extraits de saint Ephrem, Barsanuphe et Jean Climaque, Dorothée, Isaac le Syrien, Zosime, et surtout tout un volume, le quatrième, de catéchèses de saint Théodore Studite. Par contre il omet plusieurs écrits, soit parce qu'ils sont faciles à trouver ailleurs, soit, comme les chapitres physiques, théologiques et éthiques de saint Grégoire Palamas, parce qu'il y a beaucoup (otchen mnogo) de choses difficiles à comprendre et à exprimer », soit comme les chapitres de Calliste Cataphygiotès, parce qu' « ils sont trop subtils et pour la plupart spéculatifs, syllogistiques.,. »

C'est une joie de clore cette liste par le nom de Théophane le Reclus.

III. — LA CONTEMPLATION VÉRITABLE

Il s'agira de déterminer sa nature. Entreprise vaine, semble-t-il, car ce qui est la theoria des êtres, la sainte Ecriture ne le révèle pas; mais comment nous y parvenons par le travail des commandements et par la vérité de la gnose, elle l'enseigne clairement. Car « qui est monté à la montagne du Seigneur? etc. » (Evagre, Cent. VI, I). Essayons cependant.

Pour déblayer le terrain et éclairer notre route, il convient de commencer par dire un mot des objets auxquels elle s'applique. Car peut-être diffèrera-t-elle de nature suivant ces objets mêmes.

Prenons la terminologie fixée par le spécialiste des divisions systématiques, Evagre le Pontique. « Le Christianisme c'est le dogme de Notre-Seigneur Jésus-Christ, constitué de pratique, de physique et de théologie » (*Practicos 1*, p. 40. 1221 D). Ces adjectifs sous-entendent un substantif, et ce n'est peut-être pas le même pour tous ; aux deux derniers en tout cas convient celui de *theoria*. Il y en a donc deux espèces : une qui a pour objet Dieu, l'autre la na-

ture. Cette dernière se subdivise comme la création elle-même : comme il y a des êtres corporels et incorporels, il y aura la θεωρία τῶν σωμάτων et la θ. τ. ἀσωμάτων, (Selecta *in* psalmos, PG 12.1661 c) : « C'est un livre de Dieu que la connaissance des corps et des êtres incorporels... Dans ce livre sont écrits aussi les logoi de la providence et du jugement. C'est par ce livre que Dieu est connu comme démiurge, comme sage, comme provident et comme juge ». Et sans se soucier de la logique mineure qui exige pour toute classification un principe unique, Evagre fait la somme : « Il y a cinq theoriae fondamentales qui contiennent dans leur perspective toutes les theoriae : la première, c'est comme disent les Pères, la theoria de l'adorable Trinité, la seconde et la troisième sont la theoria des êtres incorporels et corporels, la quatrième et la cinquième la theoria du jugement et de la providence ». (*Cent. I*, 27, Frankenberg, p. 73 ; cfr. Max. Conf., De Charitate, I, 78, PG 90.977).

Pour l'instant ce schéma suffira pour que, l'ayant toujours devant les yeux, nous abordions la question : Qu'est-ce que la contemplation véritable ? Nous dirons d'abord ce qu'elle n'est pas. Nous affirmerons ensuite que c'est une intellection intuitive. Mais pour le démontrer il nous faudra considérer plus longuement chacune des espèces énumérées. Si pour Dieu, en théologie proprement dite, notre assertion ne fait pas pas de difficulté, pour la *theoria physique* deux objections se présenteront : elle ne semble pas pouvoir être tenue pour intuitive, parce qu'elle comporte travaux et combats ; elle ne paraît pas mériter le qualificatif de véritable parce qu'elle ne manque pas de dangers. La réponse à ces difficultés nous forcera à préciser les relations entre praxis et theoria.

1. La contemplation véritable n'est pas « science simple »

Les chrétiens n'avaient pas besoin des stoïciens pour leur apprendre à faire peu de cas de la théorie non mise en pratique. Ils savaient que la gnose sans la charité ne sert à rien, sinon à enfler de vanité ; que la charité se démontre par les œuvres, par l'observation de commandements (1 Cor. 13 ; Jo, 14-15). Mais trouvant un vocabulaire tout fait, ils ont répété cette leçon dans la langue des philosophes. Encore faut-il examiner si la γνῶσις ψιλή d'un Evagre ou d'un saint Maxime correspond exactement à la ψιλὴ θεωρία de Platon, aux ψιλὰ θεωρήματα d'Epictète.

Ecoutons d'abord quelques affirmations relatives à l'union de la praxis et de la theoria. C'est Origène qui a fourni les formules classiques. Elles sont de deux sortes : a) οὔτε γὰρ πρᾶξις οὔτε θεωρία ἄνευ θατέρου (*In Luc.* fragm. 39, Rauer, p. 251 sv.) c'est-à-dire ni praxis sans theoria, ni theoria sans praxis. b) πρᾶξις γὰρ θεωρίας ἀνάβασις (*In Luc.* Hom. I, Rauer, p. 9 sv.) — c'est par la praxis que l'on monte

à la contemplation. C'est cet axiome qui sera surtout redit par les spirituels, à l'encontre de ceux qui voudraient brûler les étapes. Saint Grégoire de Nazianze le reprendra (*Or. 3 contre Jul.*, Paris, 1609, p. 102 sv.) ; nous le lirons au XII[e] siècle chez un Nicéphore Moine (*De custodia cordis*, PG, 497.949 A) ; au XIV[e], dans la vie de saint Athanase de Constantinople (édition Papadopoulos-Kerameus, n. 22, p. 31, 14 ; cfr. abbé Philémon dans la *Philocalie*, p. 493 b ; Euthyme Zigabène, *Eloge de saint Hiérothée*, éd. Calogéras, 1887, p. πβ', etc..). Au cours de tous les siècles aussi, nous lirons des mises en garde contre la « science simple ». « C'est par les fruits qu'on connaît l'arbre, et non par les fleurs et les feuilles ; la gnose, elle aussi (on la connaît), par les fruits et par la vie (qu'elle produit), et non pas par la parole et la fleur. Car nous affirmons que la gnose n'est pas parole simple (λόγος ψιλός, N. B. ce que nous dirons plus loin du logos dans un autre sens !), mais une certaine science divine, et cette lumière née dans l'âme de l'observance des commandements, et qui éclaire de sa clarté toutes choses crées, prépare l'homme à se connaître soi-même et lui apprend à atteindre Dieu » (Clem. Alex., *Strom. III*, c. V, 44, éd. Stählin, II, p. 216). Saint Maxime le Confesseur emploiera plus tard l'expression de λόγος ψιλός : c'est seulement l'apparence de la science (*Ad Thal.*, q. 31, PG 90.372 A, cfr. Scholion, 1). Evagre revient souvent sur cette idée : « Il y a une double connaissance du monde : la pragmatique, à laquelle arrivent même les impies ; et la pneumatique, réservée aux saints ». (*Cent.* VI, 2 ; cfr. IV, 6 ; et W. Bousset, *Evagriosstudien*, dans *Apophthegmata*, p. 308). Macaire, hom. 37, n. 2, PG 34.752 A ; et surtout hom. 42, 1, PG 34.769 C : « Une ville a beau être grande, si elle est déserte et ses remparts démolis, elle sera prise par les ennemis et sa grandeur ne lui sert de rien. Il lui faut donc tâcher d'avoir, en plus de son étendue, des remparts solides, pour que les ennemis n'y entrent pas. Pareillement, des âmes ornées de science, d'intelligence et de pénétration sont comme de grandes villes. Mais il faut voir si elles sont fortes de la puissance de l'Esprit ; sans quoi les ennemis y entrent et les saccagent. Car les sages du monde, Aristote ou Platon ou Socrate, hommes supérieurs en science, ressemblaient à de grandes villes, mais dévastées par les ennemis, parce que l'Esprit de Dieu n'était pas en eux. Par contre, les ignorants qui ont la grâce en partage, sont comme des villes petites, fortes de la puissance de la croix ». Marc l'Ermite met souvent en garde contre la science simple (*De his qui putant se ex operibus justificari*, chapp. 7, 11, 12, etc., PG 65.932), et même Hésychius (*Cent. I*, 80, PG 93.1505 A) et beaucoup d'autres.

Cela devient un lieu commun de la théologie byzantine ; certains en viendront à dénier toute valeur à la science profane ; il y aura des

conflits retentissants entre les défenseurs de celle-ci et les champions de la science mystique, en particulier au XI[e] et au XIV[e] siècles. Personne n'a plus fortement accusé ce contraste que Syméon le Nouveau Théologien : « (Le Saint-Esprit) a été envoyé par le Fils aux hommes, non pas aux perfides ni aux ambitieux, non pas aux rhéteurs ni aux philosophes, non pas aux curieux d'écritures païennes, non pas aux lecteurs de livres profanes, non pas aux comédiens de la vie, non pas aux beaux diseurs, artistes de la parole, non pas aux porteurs de grand noms, non pas aux aux favoris des puissants..., mais à ceux qui sont pauvres d'esprij et de fait, purs de cœur et de corps, qui ont la parole simple (ἁπλοῦς, non pas ψιλός), la vie plus simple encore et simple plus que tout le fond des intentions, à ceux qui fuient la gloire comme feu d'enfer, qui détestent cordialement les flatteurs (car l'Esprit n'admet pas la flatterie ni ne supporte d'entendre ce qui n'est pas), à cenx qui n'ont de regard que pour la gloire de l'âme et le salut de tous les frères, à ceux dont le cœur n'a plus le moindre mouvement de sensibilité pour les choses de ce monde : louanges, gloriole humaine ou tout autre plaisir ou passion ; car ils sont morts et vivants en vérité... » (*Vie de Syméon le N. Th.*, Rome, Orientalia Christiana, XII). Les Apôtres Pierre et Jean étaient ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται (*Actes*, 4, 13) ; Syméon revendique la même gloire, et combien d'autres avec lui, depuis saint Antoine jusqu'à Agapios Landos (*Hamartolôn Sotiria*, II, ch. 20) ; combien même qui furent d'authentiques savants crurent devoir afficher du mépris pour leur savoir humain, en vue d'exalter la « praxis et la gnosis selon Dieu » (*Apoph. Patrum*, Arsène, n. 5, 6 ; cfr. Paul Evergetinos, *Synagogè I*, chap. 38), depuis saint Arsène qui « surpassait presque tous ses contemporains les plus fameux par leur polymathie » (Evergetinos, *l. c.*), et qui pourtant enviait l'alphabet des rustiques Egyptiens, jusqu'à saint Maxime le Confesseur (*Mystagogie*, Prologue, PG 91.660 BC), et Nicétas Stéthatos (*Vie de Syméon le N. Th.*, *loc. cit.*, n. 135), imitatcur en cela de son maître, le 2[e] « théologien » des Orientaux. Raymond Jordan, le « Savant Idiot » (Cfr. Migne, *Summa Aurea*, tome IV) a beaucoup d'émules en Orient...

Pour les Syriens, contentons-nous de citer Grégoire de Chypre qui traite ex professo la question des rapports entre la praxis et la contemplation, et cela sans aucune originalité, ce qui fait la valeur de son témoignage : « Il y a des gens qui, lorsque leurs disciples les interrogent sur la theoria pour savoir ce que signifie ce mot, et chez quel maître on l'apprend, et quels en sont les degrés et les étapes, leur diseut : La theoria c'est ceci : quand on considère par l'intelligence une créature de Dieu, qu'on l'admire et l'évalue, et comprend de quelle sorte et nature elle est ». (*De theoria sancta* quae syriace

interpretata dicitur visio divina, OCA 110, Rome, 1936, n. 2). Parler ainsi, c'est ne rien entendre à la « vision divine ».

Voilà donc la première marque, négative, de la contemplation vraie : elle n'est pas un« simple connaissance, un pur savoir, en n'importe qui : elle présuppose la pratique.

Rapport du praxis et theoria chez Aristote

Mais les chrétiens n'entendent pas « science simple » au même sens que les stoïciens ; parce que la praxis qu'ils demandent va plus loin que celle de ces philosophes. Ceux-ci établissaient leur exigence contre la théorie aristotélicienne, ou plutôt contre l'estimation aristotélicienne de la théorie pure. « Le νοῦς θεωρητικὸς ne pense rien de ce qu'il faut faire, ne dit rien de ce qu'il faut fuir ou tâcher d'atteindre ». (Aristote, *De anima*, III, c. IX, 7). « Les sciences spéculatives n'ont d'autre but que la connaissance et la spéculation (τὸ γνωρίσαι καὶ θεωρῆσαι), bien que par accident rien n'empêche qu'elles nous soient utiles en beaucoup de choses nécessaires » (*Ethic. Nicom.*, I, ch. V, 16). Or, « il y a trois genres de sciences spéculatives : la physique, la mathématique, la théologique. Le plus excellent genre de science est donc celui des sciences spéculatives et parmi celles-ci, la dernière nommée ». (*Métaph.*, X, c. VII, 6 et 7). Ce qui les distingue des autres, c'est qu'elles ne tendent à aucune *praxis*, comme la politique, ni à aucune *poiesis*, comme la technique. La theoria n'a pas de but : elle *est* le but de la vie, selon le mot d'Anaxagoras (Clem. Alex., *Strom.*, II, 130, Stählin, II, p. 186, 6), parce qu'elle est la grande eudaimonia de l'homme (*Eth. Nicom.*, X. cp. VII ; cfr. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, p. 194).

Chez stoïciens et chrétiens

Tout cela, c'est science simple, disent stoïciens et chrétiens ; insuffisante pour l'eudaimonia, ajoutent les stoïciens ; radicalement différente de la contemplation vraie, ajoutent les chrétiens. « Toute la philosophie se divisant en ces deux parties : la theoria et la praxis, l'une plus sublime mais difficile et aléatoire ; l'autre plus humble mais plus utile ; pour nous chacune des deux vaut l'autre. Nous faisons de la theoria une compagne de la route vers l'au-delà, et de la praxis une ascension vers la theoria. Car il n'est pas possible de participer à la sagesse, où l'on n'a pas une conduite sage ». (Greg. Naz., *Or. 2 contra Jul.*, Paris, 1609, p. 102 D). Encore le mot *praxis* est-il équivoque et susceptible du contenu le plus divers. La vertu chrétienne n'est pas la vertu stoïcienne. Praxis et vertus se confondent pour les chrétiens avec l'observance des « commandements de Dieu », cette expression englobant aussi, pour les spirituels grecs, les

conseils évangéliques (cfr. par ex. ORIGÈNE, *Périarchôn*, III, I, 15, Koetschau, p. 221. Pour Evagre et Maxime, cf. M. VILLER, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime* p. (8), RAM, XI, 1931, p. 163, notes 23 et 24). Le but de la pratique de tous les commandements ce n'est pas l'apathie stoïcienne, mais une apathie conçue seulement comme condition de la charité pour Dieu et pour les enfants de Dieu (*Dict. Spir.*, art. *Apatheia*, VILLER, *l. c.*, notes 47-51). En sorte que, même chez le plus logique des stoïciens, la θεωρία ne serait encore qu'une «gnose simple », parce que sa praxis resterait loin de l'idéal évangélique ; sa pureté n'atteindrait pas celle qui est requise pour la charité et pour la contemplation véritable. En particulier la purification des deux passions les plus tenaces, la vaine gloire et l'orgueil, manquerait chez qui ne sait pas ou n'admet pas que toute vertu et toute science vient de la grâce de Dieu. (Cfr. *infra*).

2. LA CONTEMPLATION VÉRITABLE EST INTUITIVE

Mais la contemplation véritable ne se différencie pas de ses homonymes uniquement par la condition préalable. *Sa nature même est autre*. Nous ne traitons pas ici la question en soi (voir J. MARÉCHAL, *Etudss sur la psychologie des Mystiques*) ; nous recueillons ce qu'en ont dit les spirituels orientaux. Ils se sont peut-être trompés sur certains points. Le contemplation platonicienne par exemple est sans doute plus intuitive qu'ils n'ont cru (cfr. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, p. 186 sv.). La néoplatonicienne aussi, ne consiste pas en démarches dialectiques, mais « comme en une vue, en de simples intuitions de la faculté mentale contemplant les exemplaires contenus dans le Νοῦς divin » (*Vie de Proclus*, n. 22, COUSIN, p. 40).

Quoi qu'il en soit, nos spirituels ont affirmé résolument le caractère d'appréhension directe propre à la contemplation véritable, et par là ils ont cru la discriminer de toute « science simple ». « La science du Christ n'a pas besoin d'une âme dialectique, mais d'une âme voyante; car la dialectique, même les impurs la peuvent acquérir, tandis que la theoria est seulement dans les purs ». (EVAGRE, *Cent.*, IV, 90). Le commentateur Babaï n'a sans doute pas tort de prétendre que cette sentence va contre les hérétiques (Ariens et Eunomiens, dit-il, ce sont des « scrutateurs », selon saint Ephrem), « fiers de la recherche et des va-et-vient d'Aristote », périphrase que Frankenberg semble avoir traduite justement par « dialectique ». Il serait facile de multiplier les textes dans ce sens ; quelques uns viendront d'ailleurs dans la suite. « J'estime inadmissible d'accorder aux sens le libre accès de leurs objets et de refuser à l'intellect son

activité propre. Non, de même que les sens vont aux sensibles, ainsi l'intellect va, de sa nature, aux intelligibles. Du reste, il faut dire que le Créateur n'a pas fait susceptibles d'être enseignés les objets propres de notre connaissance. Personne n'apprend aux yeux à percevoir les couleurs et les formes...; et pas davantage à l'intellect les intelligibles ». (Evagre, dans la lettre insérée à tort parmi celles de saint Basile, Lettre 8, PG 32). Il suffit que la νοῦς, tout comme le sens, soit sain, c'est-à-dire qu'il soit lui-même, et rien d'autre, γυμνός. Sa déchéance par le péché et les passions l'a revêtu en effet de « tuniques de peau » (cfr. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 30) qu'il faut dépouiller. Cela se fait, par l'apatheia conquise au prix de la praxis, autrement dit par la pureté morale due à l'observation des commandements, une première theoria devient possible, mais non encore la vue de Dieu. C'est la θεωρία φυσική c'est la moins parfaite, autant dire la moins authentiquement contemplative. Si nous devons la tenir pour intuitive, à plus forte raison nous faudra-t-il estimer telle la « vision de Dieu » ou gnose de la Très Sainte Trinité.

La θεωρία φυσική c'est la contemplation de la nature, natura rerum. Non pas esthétique — noétique seulement! Les grecs, malgré les innombrables traités περὶ φύσεως qu'ils ont composés depuis les physiologues ioniens, et malgré leur admiration pour l'ordre cosmique, condensée dans le nom même de κόσμος, ont peu cultivé *le sentiment* de la nature : ils étaient trop curieux et trop cérébraux pour cela, autrement dit trop philosophes. Ni les présocratiques avec leur recherche de l'élément premier, ni le socratisme tourné vers la connaissance de soi, ni le platonisme avec son dogme des deux cosmos, sensible et intelligible; ni l'aristotélisme avec son estime souveraine de la science spéculative; ni le stoïcisme avec sa prédication de l'apathie : ni le néoplatonisme avec son élan vers Dieu dans l'extase, ne favorisaient un abandon romantique aux beaux spectacles de la nature.

Ce trait se retrouvera chez des ascètes. Bien rares sont ceux qui comme saint Nil de Grottaferrata (un grec d'Italie !), mort en 1005, font une place dans leur horaire à une promenade où ils admirent le paysage pour en louer Dieu (Vie, par saint Barthélémy de Grottaferrata, PG 120.15-163). Les apophthegmes des Pères ne connaissaient rien de pareil ; mais les générations de moines y ont lu par exemple l'anecdote de l'abbé Silvain, se couvrant la figure au sortir d'une extase et disant : Pourquoi voudrai-je voir cette lumière éphémère qui ne sert de rien ? (*Alphabétique*, Silvain, n. 2). Si les monastères se trouvent souvent dans des sites grandioses, — la Grande Chartreuse comme les Météores, — il ne faudrait pas trop facilement attribuer le choix de ces lieux à des préoccupations d'ar-

tiste. Avec, secondairement, des soucis de santé, c'est surtout le besoin de paix et de solitude qui le dictait. Le monachisme a commencé par le désert et il en a toujours gardé la hantise : stylites, reclus, kellistes, hésychastes.

Qu'est-ce donc que cette theoria physica que tant d'auteurs représentent comme une pièce nécessaire dans la structure de la vie spirituelle? Elle s'appelle souvent « physica » tout court, sans pour autant coïncider le moins du monde avec notre physique. On dit encore θεωρία τῶν ὄντων (*Sap. Salom.*, VIII, 17) ou θεωρία τῶν γεγονότων; et ce dernier mot est plus juste parce qu'i s'agit seulement d'êtres « devenus » ou créés. La phrase d'Evagre que nous avons lue : « Le christianisme c'est le dogme de Notre-Seigneur Jésus-Christ, constitué de pratique, de physique et de théologique » (Pract. 1) ne fait que résumer des enseignements déjà donnés par Clément et Origène (*Strom.* I, c. 28, Stählin, p. 108. — *In Cant. Comm.*, Prolog. PG 13,73 A-77 A). Et cette division demeurera inchangée à travers les siècles chez saint Maxime, Nicétas Stethatos, Grégoire Palamas, pour ne citer que ces grands noms de la spiritualité byzantine. Philon le Juif avait d'ailleurs déjà disserté sur la θεωρία φυσική Cfr. H. Windisch, *Die Frömmigkeit Philo's,* p. 37 sv., 43).

Donnons-en d'abord une définition, qui posera tout de suite une objection à la thèse. « Naturalis dicitur ubi uniuscuiusque rei natura discutitur, quo nihil contra naturam geratur in vita, sed unumquodque his usibus deputetur in quos a Creatore productum est ». (Origène, *in Cant. Comm.*, PG 13, 73 C — Baehrens, p. 75, 19 sv.). Le P. K. Rahner cite d'autres déclarations d'Origène (RAM, 1932, p. 131) dans le même sens, et conclut : « On voit que la physica est une considération religieuse du monde qui n'a pas de buts scientifiques mais moraux ». Son modèle, c'est Isaac « cum puteos fodit et rerum profunda rimatur » (*loc. cit.,* PG 13, 76 B — Baehrens, p. 78, 29 sv.).

Etude laborieuse! Evagre résume encore ici les idées d'Origène. « Dans la progression des pensées relatives aux créatures, il y a travaux et combats; la theoria de la Sainte Trinité est paix et quiétude ineffable ». (*Cent.* I, 65). On ne conçoit pas qu'une intuition puisse être laborieuse! Ni dangereuse, si c'est l'intuition de la vérité. Et cependant nous entendons tellement parler des dangers de la θεωρία φυσική.,. Il y a là une évidente équivoque. Commençons par essayer de la dissiper.

Les fatigues et les dangers de la θεωρία φυσική

Il nous reste à parler de ces dangers, pour achever de circonscrire la « contemplation naturelle véritable » Mais avant de présen-

ter des dangers dans son exercice, elle impose des fatigues pour son acquisition.

« Dans la progression des pensées relatives aux créatures, il y a travaux et combats ; tandis que la contemplation de la Sainte Trinité est paix et quiétude ineffable » (Evagre, *Cent.*, I, 65). Ces travaux et ces fatigues semblent assimiler la θεωρία φυσική à une discipline humaine, et nous interdire d'en faire une vue directe.

Une première réponse à cette difficulté consiste à bien distinguer la cause de ces fatigues. Ce n'est pas la theoria elle-même. Elle *présuppose* l'apatheia, but de la praxis, laquelle s'appelle aussi πόνοι, ἀγῶνες, ἱδρῶτες, etc., — peines, luttes, sueurs. Il ne faut pas se représenter praxis, theoria physica, théologie comme trois étapes bien délimitées, où la suivante commencerait seulement quand la précédente serait absolument terminée. Si la vertu, l'observation des commandements (autres noms de la praxis) ne va pas sans le bon usage des créatures — car tout péché comporte un mésusage (Evagre, *Cent.* III, 59), — et si d'autre part c'est la θεωρία φ. qui enseigne les règles de cet usage vertueux, il faut que celle-ci éclaire la voie, comme un phare vers lequel on tend et dont la lumière nous atteint déjà. « Les énergies des commandements ne suffisent pas â guérir parfaitement les facultés de l'âme, s'il ne s'y ajoute parallèlement des θεωρίαι dans l'intelligence » (Evagre, *Practicos*, I, 61, PG 40. 1234 B). Il y aura donc des progrès dans la contemplation, proportionnels aux progrès dans la pureté, depuis les πρῶτα τῆς θεωρίας κινήματα figurés par Abel, jusqu'à la contemplation physique parfaite, « la science spirituelle totale du monde visible, acquise par les travaux de la pratique » et que figure Jacob arrivant à Charra (Max. Conf. *Ad Thal.*, q. 47, PG 90.421 B sv.). Autrement nous serions dans un cercle vicieux : la theoria ne vient qu'après la pratique, et pour la pratique il faut la theoria. Encore ne sortirions-nous pas de l'impasse si nous ne savions pas que la lumière peut être fournie par autrui. De là l'absolue nécessité du Père spirituel pour les débutants.

L'aube de la contemplation se met à poindre dans l'esprit aussitôt que la pureté s'affirme, même partielle, dans l'âme. Il y aura dès lors une période plus ou moins longue — peut-être toute la vie — où les efforts de la praxis, les combats de la vertu, iront de pair ou alterneront avec le « jaillissement des pensées pures ». L'apatheia et la charité qu'elle libère dans le cœur ouvriront de plus en plus la porte de la theoria physica » (Evagre, *Lettre à Antolios*, PG 40. 1221 C). Ce n'est pas celle-ci qui est laborieuse, si elle est authentique ; elle *postule* les labeurs de la pratique aussi longtemps que la purification n'est pas achevée.

Il est clair que pendant cette période de transition le *danger*

d'illusion guette l'ascète avide de contemplation; il peut se croire impassible et se tromper; prendre ses pensées pour des ψιλὰ νοήματα, alors qu'elles sont encore entachées de sentimentalité. Car « beaucoup de passions sont cachées dans l'âme qui échappent à notre attention; la tentation qui survient les révèle (Evagre, *Cent.* VI, 52; Maxime, *De Car.* IV, 52; Dorothée, *Doctrina*, VII, 2, etc.). On ferait un volume avec les avertissements que nous donnent à ce sujet les spirituels grecs depuis Origène jusqu'aux derniers byzantins. Saint Maxime pariera encore pour tous. Toute l'immense réponse 49 à Thalassios (PG 90.445-465) explique dans ce sens *II Paralipomènes 32, 2-38* : Ezechias obstrua les eaux des sources qui étaient hors de la ville et le fleuve qui départageait la ville; et il convoqua les anciens du peuple pour l'aider dans cette entreprise. Que signifie cela? — Esechias c'est l'intelligence lucide (διαγνωστικός) qui dit à ses facultés au temps du soulèvement des passions : Cessons (de nous livrer) à la θεωρία φ,, et appliquons-nous à la seule prière, à l'austérité corporelle selon la philosophie pratique ». Ce conseil est développé longuement et appuyé de nombreux arguments. Il faut « au temps du soulèvement des passions, se boucher généreusement les sens, repousser totalement l'imagination et le souvenir des objets sensibles, inhiber absolument les mouvements spontanés du νοῦς vers la considération des choses extérieures » (452 B). « Il faut, par conséquent, que le νοῦς ne s'adonne pas à la theoria s'il veut sagement neutraliser les attaques invisibles; ni ne fasse autre chose, au temps de l'invasion des démons pervers, que de prier seulement, de dompter le corps par l'austérité, d'opérer en toute diligence la démolition (cfr. 2 Cor, 10 4, καθαίρεσις) des inclinations (φρόνημα) matérielles, et de garder les remparts de la cité (je veux dire les vertus gardiennes de l'âme, la maîtrise de soi et la patience) par les pensées bonnes innées, sans que nulle pensée ne donne la réplique aux adversaires invisibles du dehors (c'est-à-dire interdiction d'employer la méthode antirrhétique dans la lutte contre les tentations) de peur que ne le trompe par la droite (= sub specie boni) et ne l'éloigne de Dieu celui qui fait boire à l'âme une ἀνατροπὴ θολερά (Habacuc, 2, 15, Septante) et veut par les biens illusoires entraîner au mal l'intelligence én quête de bien (comme) Rhapsacès, le généralissime de Sennachérib roi d'Amour parlant hébreu » (*ibid.*, 452 CD, cfr. encore *ad Thal.*, q. 35, PG 90.485 A). Ces images scripturaires se multiplient; elles sont elles-mêmes objet de theoria! Mais voici une déclaration nette : « Il est *donc* (après des pages de cette exégèse) bon de ne pas toucher à la φυσικὴ θεωρία, avant l'état de perfection (avant que la vertu ne soit devenue un habitus stable ἕξις) de peur que cherchant à tirer des créatures visibles des *logoi* spirituels, nous ne recueillions, sans nous en douter, des passions. Car dans les

imparfaits agissent plus fortement sur le sens les figures superficielles des objets visibles que n'agissent sur l'âme les logoi des êtres cachés sous ces figures ». (*Ad Thal.*, q. 49, PG 90,460).

Un autre danger c'est la vaine gloire et l'orgueil, non seulement parce que la science simple « enfle », mais parce qu'on s'imagine avoir la contemplation véritable, que l'on sait présupposer la pureté. » Si tu as la science contemplative, tel un œil, mais qu'elle te donne de la hauteur et de la superbe, retranche-la ! » (*Quaest. et Dubia*, 35, PG 90.813 C). « Lorsque les habitants de la Judée et de Jérusalem, c'est-à-dire ceux qui ont acquis l'habitude pratique et la science théorétique, les emploient en vue de la gloire humaine, ne faisant que dire des paroles de sagesse et de gnose, sans avoir les œuvres de la justice, et font ostentation de vertu et de gnose, ils sont livrés à bon droit aux peines convenables, pour réapprendre par la souffrance l'humilité dont ils ont perdu la notion par leur vaine prétention ». (*Ad Thal.*, q. 26, PG 90.344 A).

Notons le mot très fort employé à bon escient par Maxime : τῦφος, c'est-à-dire « une passion résultant de la synthèse de deux vices, l'orgueil et la vaine gloire » (*Ad Thal.*, q. 64, PG 90.716 B), l'orgueil qui produit la haine de Dieu et la vaine gloire l'aversion pour les hommes (*Ibid.*, C : cfr. encore col 733 B scholion 38). Saint Augustin avait déjà parlé de « ille haeretious *typhus* intolerabilisque superbia » (*Contro Faustum*, l. V, n. 7).

Vraie solution de la difficulté : une double theoria physica et theologica

Nous avons entendu saint Maxime nous dire que Dieu nous communique la contemplation véritable καμάτου χωρίς, sans fatigue de notre part (*Cent. gnost.*, I, 17). Or, deux alinéas plus bas, le même saint docteur parle de ceux qui cherchent la gnose μετὰ πόνου avec peine et douleur. La solution donnée ci-dessus à cette difficulté consiste à situer les peines non pas dans la contemplation comme telle, mais précisément dans la praxis qui la précède. Cette solution ne semble pas suffisante pour expliquer tous les textes qui font allusion au travail de la θεωρία φ. De plus, si celle-ci est directement donnée par Dieu à l'âme pure, on ne voit pas comment la rencontre de la grâce de Dieu et de la pureté d'âme peut produire le réveil des passions et l'orgueil. De fait chez les grands contemplatifs, plus la contemplation monte, plus l'humilité se creuse et plus la pureté s'affermit. Nicétas Stetbatos le dit expressément dans la *Vie* de Symeon le Nsuveau Théologien. « Il atteignit alors (c'est à-dire quand il fut parvenu à « cette hauteur de contemplation ») des abîmes d'humilité et s'efforçait de se cacher et de disparaître, s'il était possible, même aux yeux de ses compagnons, parce qu'il avait horreur de la

vaine gloire » (*Vie de Sym. le N. Th.*, n. 31, OC XII, Rome, 1928, p. 43). « Les saints, dit Maxime le Confesseur, ne pratiquaient pas la θεωρία φ. ni l'exégèse de l'Ecriture comme nous (*Ambigua*, PG 91. 1160 AB) : « Ils ne contemplaient pas matériellement et comme en rampant par terre, à travers les seules sensations, les superficialités et les figures pour arriver à la bienheureuse gnose de Dieu, ou en recourant à la lettre et aux syllabes, choses qui produisent l'erreur sur le critère de vérité, et les errements ; mais ils contemplaient de la seule intelligence parfaitement pure et dégagée de toute buée matérielle... » Si nous faisions comme eux, bien loin de nous enorgueillir de notre science, nous expérimenterions qu'un abîme appelle un un abîme : la sublimité de la contemplation, la profondeur de l'humilité, le plus grand et le premier des dons de Dieu, fruit de la véritable philosophie » (*Epist.* XII, PG 91, 505 CD), et par elle nous retrancherions les causes de toutes les autres passions.

Il faut donc croire que la contemplation véritable est rare. C'est d'ailleurs ce que disent à l'envi tous les auteurs grecs avant les hésychastes palamites. Pourtant ils parlent sans fin de la *theoria*. Bien plus, ils font de la θεωρία φ. avec abondance. Comment expliquer ce contraste ?

La seule acception que nous ayons retenue du mot *theoria* c'est celle de théorie, scientifique ou technique, par opposition à application pratique, à exécution, à mise en œuvre. Ce sens est rare chez les auteurs *spirituels* grecs. La *theoria* n'est guère chez eux la partie « théorique » correspondant et acheminant à la pratique. Ce que nous appelons théorie des vertus, le combat spirituel, etc... fait partie de la *praxis* et ne portera pas le nom de *theoria* réservé à la contemplation véritable. On nommera notre théorie *épistémé* (science), φρόνησις, la science pratique par evcellence que traduit imparfaitement notre « prudence », voire « sagesse » (σοφία dont le premier sens est « habileté manuelle », savoir-faire). Et cela en conformité avec Aristote (cfr. *Magna Moralia*, I, c. XXXV, 8-14). On dira encore plutôt *gnosis* que *theoria*, parce que ce terme, comme nous avons vu, a gardé une extension plus large, plus voisine de ἐπιστήμη et compatible avec l'idée d'effort et de recherche. En particulier l'expression ἐν γνώσει, se rencontre fréquemment (chez saint Dorothée dar exemple, *Doctrina*, XIV, etc.), avec le sens de « en connaissance de cause », « selon les règles », « avec discernement et discrétion ». La comparaison avec le bâtisseur et autres techniciens (Dorothée, *l. c.*) montre bien qu'il s'agit là de ce que nous appelons théorie et Dorothée *gnosis*, mais non *theoria* (N. B. Ceci ne contredit pas ce que nous notions ci-dessus p. 142 : la theoria partielle est nécessaire à la pratique ; mais c'est un fait qu'elle ne porte guère cé nom quand elle est envisagée comme connaissance des lois

de la *praxis*, sauf de rares exceptions, comme dans la phrase d'Origène citée p. 148).

La raison de ce fait est à chercher chez Platon et Aristote. De l'usage platonicien vient la restriction de theoria à l'intelligible, objet d'intuition (Festugière, *Contemplation*, p. 95); d'Aristote son incapacité à connoter ta pratique. L'opposition nette établie par le Stagirite entre praxis et poiesis d'une part et science théorétique d'autre part, exclut l'emploi du terme theoria pour la partie intellectuelle des arts, des sciences pratiques, de la technique. Ce mot est, de soi. mal propre à désigner le raisonnement, parce qu'en lui est première l'idée de *voir* par le sens ou par l'intelligence Or, « le νοῦς a pour objet les principes des êtres intelligibles et des existants; la science porte sur ce qui est susceptible de démonstration; mais les principes sont indémontrables ». (Aristote, *loc. cit.*). Nos auteurs spirituels parleront de γνῶσις ψιλή; non pas de θεωρία ψιλή. Saint Maxime nous a dit ci-dessus : chercher avec peine et fatigue la gnose; il n'a pas dit la theoria.

Ce n'est pas que la langue grecque ignore la théorie dans le sens actuel; nous le rencontrons à toutes les époques de la littérature : ainsi quand Philon le Juif (*Vita Mosis*, I, 5, 23, éd. Cohn minor, IV, p. 105, ligne 17) écrit : τήν τε ῥυθμικήν καὶ ἁρμονικὴν καὶ μετρικὴν θεωρίαν, il veut dire l'étude du rythme, de l'harmonie, de la métrique. Et quinze siècles plus tard, Joseph Rhaceudytès intitulera περὶ θεωρίας une préface à une série de manuels scolaires traitant d'arithmétique, de rhétorique, d'astronomie, etc. (Ms Paris, Fonds grec, 3031, fol. 1-3).

Dans les questions morales, ce sont les stoïciens qui ont mis en circulation ce sens de theoria [Aristote lui-même le connaissait, mais il ne l'a pas adopté. Cfr. Métaphysique, *Biblion elatton*, I. 3 : « La théorétique a pour but la vérité; la pratique l'action. En effet, même quand ils examinent le comment des choses, les « pratiques » n'envisagent pas (θεωροῦσιν) l'éternel, mais le relatif et l'actuel]. Les stoïciens aussi distinguaient praxis et theoria. Mais ils affirmaient la nécessité de tes unir; ils avaient même tellement mis l'accent sur la praxis quils parlaient peu de la theoria; leur idéal c'est la vertu, c'est-à-dire la vie selon la nature ou selon le logos : « Y ayant trois vies : la contemplation, la pratique et *la logique*, ils disent qu'il faut choisir la troisième... » (Diog. Laest., VIII, 130). En fait ce qui leur importe c'est la pratique de la vertu qui est *une* sous les aspects des quatre vertus cardinales (cfr. von Arnim, *Stoic. Vet. Fragm*,, I, p. 85, n. 374). Il est vrai que la vertu c'ast une science, mais la scionce du bien et du mal. « Le vertueux est à la fois théorétique et pratique (théoricien et praticien) des choses qu'il faut faire » (Dioc. Laest., VII, 125). C'est la vertu qui s'identifie avec la *Vita Beata*

(Cicéron., *Tusc. Disp.*, II, 29; V, 48). Il faut lire dans Arrien avec quelle vigueur Epictète gourmande ces disciples des philosophes qui ne conforment pas leur conduite à l'enseignement reçu (Arrien, *Dial.*, III, 24).

Et c'est ainsi qu'est née l'expression ψιλὰ θεωρήματα avec une note de mépris et d'indignation. « Ceux qui à peine reçus les veulent revomir (très exactement : dégoiser !), sont comme des malades de l'estomac qui rejettent la nourriture. Digère d'abord ! Et cela fait, tu n'auras plus envie de dégoiser ! Sinon il y aura de fait une éructation de matière impure et immangeable. Si ces enseignements ont pris en toi, montre-nous quelque changement dans ta faculté maîtraîsse, comme les athlètes exhibent les épaules qu'ils doivent à leurs exercices et à leur régime. L'architecte ne vient pas dire tout de go : Ecoutez-moi disserter sur l'architecture ; mais il prend en charge une maison à construire et c'est elle qu'il montre en preuve de son art ». (*Ibid.*, III, 21). L'ἰδιώτης et le philosophe ne se définissent plus par la science abstraite, mais par la conduite (*Ibid.*, III, 19). Philon écrira tout à fait dans l'esprit stoïcien : « La théorie simple — θεωρία ψιλή — sans la praxis n'a aucune utilité pour ceux qui (par elle) sont savants ». (*De Cong. Ec. gr.* Cfr. H. Windisch, *Die Frömmigkeit Philo's*... p, 72) ; Epictète, Fragment I, Schenkl, p. 403 ; Musonius, ch. VI, Hense ; Sénèque, *Epist. ad Lucil.* XCIV, p. 47 ; Epictète, *Diatrib.*, II. c. IX, 13). Nous avons vu que les chrétiens disent γνῶσις ψιλή, non pas θεωρία ψιλή, et dans quel sens. [N. B. Les mystiques musulmans ont deux termes : *'ilm* pour la γνῶσις ψιλή ; pour la « vraie science » *màrifat.* Cfr. M. *Smith*, *Al-Mubrasibi*, p. 22 ; *Nicholson*, Moslem Mystica].

Cette *théorie* en vue de la pratique n'est pas une simple intuition ; elle suppose la recherche, l'étude, le raisonnement ; elle est objet d'enseignement, de *diatribe* (Cfr. Les diatribes d'Epictète, recueillies par Arrien). Ce n'est pas la contemplation, ni selon Platon, ni selon Aristote, ni selon les mystiques chrétiens ou musulmans. Sans pratique préalable, il n'y a pas de *theoria* véritable ; la *théorie*, elle, peut être vraie indépendamment de toute pratique.

Scolastique ou Mystique ?

Il faut donc soigneusement distinguer ces deux acceptions d'un même terme. D'autant plus que c'est ici que bifurquent scolastique et mystique. Dans la bivalence des termes *theoria* et *gnosis* tient tout le problème, si souvent débattu comme s'il départageait Orient et Occident, de la légitimité et du rôle d'une théologie rationnelle. Et combien de fois l'a-t-on abordé sans assez d'acribie et de sens critique ? Parce que les spirituels grecs réclament la pureté — disons la sainteté — pour la contemplation ou la gnose « véritable », s'ensuit-il qu'ils n'ont aucune estime pour la ratiocination ? Le cas

d'un Grégoire le Théologien ou d'un Maxime le Confesseur, sans parler d'une foule d'autres, devient alors inexplicable, car ils ont ratiociné sur Dieu, sur la parole et sur l'œuvre de Dieu, à perte d'haleine.

Il est vrai qu'il ont réclamé la sainteté pour authentiquer la contemplation. Mais il faut nous rendre compte de ce que leur situation avait de complexe : nul n'aurait jamais rien écrit si, pour le faire avec sécurité, il fallait se savoir arrivé à la perfection. Et cependant il fallait écrire (ou l'on avait envie d'écrire) — tout en confessant sa misère morale ! Et cela en rendant hommage au principe absolu : « Qui n'a pas vu Dieu ne peut parler de Lui ». (Evagre, *Cent*, V, 26; cfr. RAM, 1934, p. 90, à propos de *De oratione*, 60) ; et qui n'est pas parfaitement purifié ne saurait reconnaître comme les saints les raisons des choses, ni donc en disserter avec compétence. Il faut attendre le XIe siècle, pour voir commencer un ouvrage sur la praxis, la theoria physica et la théologie par cette humble et fière déclaration : « Quatre sont à mon avis, dans la parfaite triade des vertns, les motifs qui poussent à écrire pour l'utilité des autres, celui qui vient de dépasser le stade moyen, et qui est arrivé à la triade de la mystique théologie : le premier mobile c'est la liberté intérieure, j'entends l'apatheia de l'âme passée de la praxis pénible à la theoria physique, et à partir de là entrée dans les ténèbres de la théologie ; le deuxième mobile c'est, fruit des larmes et de l'oraison, la pureté de l'intelligence, d'où naît la parole de grâce et jaillissent les fleuves des pensées ; le troisième, l'inhabitation en nous de la Trinité Sainte ; le quatrième la nécessité qui incombe à quiconque possède le talent de la parole de science (de ne pas le cacher), la menace de Dieu disant : serviteur mauvais et négligent il fallait mettre mon argent à la banque, etc. La crainte de cette menace a aussi bien fait dire à David : « Je ne retiendrai pas mes lèvres, Seigneur, tu le sais ; je n'a pas caché ta justice dans mon cœur, etc. » (Nicétas Steth., *Cent.*, X, 1, PG 120). Et Nicétas se croit obligé d'écrire par ces quatre motifs : ainsi avait fait et pensé son maître Syméon le Nouveau Théologien. Mais ainsi n'ont pas osé penser ni écrire les anciens. C'est, chez eux, à qui renchérira sur les aveux d'incapacité, ou ce qui revient au même, d'indignité, d'infériorité intellectuelle pour cause d'infériorité morale.

Cf. la fin de la *Mystagogie* de saint Maxime : « J'ai imité cette veuve (Luc, 21, 2) et je vous ai offert, mes très chers, ces quelques petites et chétives pensées et paroles, fruits d'un entendement et d'une langue chétive et pauvre — menues piécettes de monnaie ; je conjure votre bénie et sainte âme de ne plus me demander un texte écrit de ce que je pourrais dire, pour deux raisons : l'une parce que je n'ai pas encore acqnis la chaste crainte de Dieu qui demeure, ni un so-

lide habitus de vertu, ni la fermeté inébranlable de la justice : ces grandes garanties de bon aloi pour les œuvres d'esprit; l'autre, parce que, encore ballotté de grands remous de passions pareils à une mer sauvage et bien éloigné du hâvre divin de l'apatheia, dans l'incertitude de la fin qui m'attend, je ne veux point avoir pour m'accuser, en plus de mes actes des paroles écrites... » (*Mystagogie*, PG 91.717 BC). Le traducteur a donné à cette « post-face » un sous-titre admirable : Maximi modestia scribere detrectantis — après avoir écrit!

D'autres mettent ces déclarations en tête de leurs ouvrages, et n'en écrivent pas moins. Il faudrait bien se garder de voir dans ces formules de simples formalités : elles expriment une conviction et presque un acte de foi en une vérité tenue pour indiscutable : seule *la vue* des réalités spirituelles donne la compétence pour en parler; et seule la sainteté, l'apatheia, le détachement absolu donne ou mérite cette vue, cette theoria.

S'ils faisaient de la simple théorie au sens stoïcien ou moderne, ils pourraient mettre leur confiance dans leurs facultés naturelles ou dans l'autorité de leur maître. Mais ils ne font pas de la théorie : ils croient devoir apporter le fruit de leur contemplation. De là les perpétuels appels d'un Origène à la prière de ses auditeurs pour obtenir la lumière, les « baisers du Verbe ». Mais de là aussi ses éternelles tournures dubitatives — car la grâce ne dispense pas de la praxis et Origène a le sentiment de sa carence. Il est bien vrai que nos vertus mêmes, c'est Dieu qui les donne; mais non moins vrai que l'âme doit donner de sa part « la sueur de chacune de ses vertus » (Abbé Isaïe, *logos* 22, n. 8, éd. Augoustinos, p. 141). Alors faut-il se résigner à retomber dans cette « inutile science simple »?

Deux issues se présentent pour sortir de cette impasse : ou bien admettre franchement la valeur de cette science simple, ou bien admettre que la grâce de Dieu peut donner la gnose véritable, même à des esprits non encore parfaitement purifiés. Bien rares sont ceux qui ont osé adopter une attitude franche à cet égard et de moins en moins à mesure qu'on s'éloigne du grand siècle patristique. C'est encore un saint Basile et un saint Grégoire le théologien qui ont là-dessus la position la plus nette et la plus favorable au savoir acquis par l'étude : c'est pourquoi chez saint Grégoire θεωρία reprendra un sens presque profane. Plus rares encore sont ceux qui savent distinguer deux sortes de contemplations vraies, l'une « acquise par la voie normale de la garde des commandements », l'autre accordée par Dieu sans égard pour l'état de l'âme; disons brièvement : l'une gratum faciens, l'autre gratis data. Cette distinction est faite par Philoxène de Mabboug, dans sa lettre au moine Patrice d'Edesse (Cfr. RAM, XII, 1933, p. 179). Grâce à cette clarté d'idées, Philoxène peut

écrire franchement pour son propre usage : « Illum solum, qui hunc gradum (perfectionis) assecutus est, decet de quaestione divinatitis disserere. Ego vero a vobis rogatus sum, cum in hac via ne incedere quidum inceperim, ut loquerer de iis quae in fine viae ponuntur... Sed quia gratia potest mentem per quamcumque vult semitam, et absque via laboris per aliam semitam fidei ad visionem veritatis adducere, cum fide tractabimus de iis quae per gratiam accepimus, Non enim per scientiam, quae ex amore spirituali tantum oriri solet, nunc disseremus, sed per motus fidei quae est initium viae morum ». (Philoxeni Mabbugensis, *Tractatus de Trinitate et Incarnatione*, éd. Vaschalde, Rome, 1907, CSCO ser. 2, t. XXVII, p. 4 et 10).

La plupart des écrivains spirituels grecs n'ont pas cherché à sortir de l'ambiguité. Ils ont continué à répéter qu'ils se sentaient pécheurs et inférieurs à la theoria, et continué à écrire des préceptes *pour* la theoria aussi bien que les trouvailles *de* leur theoria. Il en résulte que l'emploi de ce terme (et celui de gnosis) oscille entre le sens strict de contemplation et celui de spéculation rationnelle; mais celle-ci porte le même nom que celle-là précisément parce qu'elle voudrait et devrait être contemplation intuitive; parce que si elle a quelque valeur spirituelle, elle le doit aux éléments vraiment contemplatifs qu'elle contient. Bref la theoria-spéculation est un succédané de la theoria-contemplation : le « café » du temps de la guerre.

Montrons cela chez quelques auteurs. Saint Grégoire de Nazianze, le Théologien par antonomase, parle très souvent de theoria. La plupart de ces textes ne se rapportent pas à la contemplation ; cela apparaît à deux signes : tantôt une épithète ou un synonyme voisin, comme ἐξεταστικὸν καὶ θεωρητικόν (Or. 20, Paris 1609, p. 323 D); (cfr. Grégoire de Nysse, *Vita Mosis* : θεωρία ἐξεταστική, PG 44.425 C); tantôt le conseil de consulter sa vocation avant de se lancer dans la theoria, comme *Carm.*, sect. I, XXXIII, 1 sv. : « Estimes-tu davantage la praxis ou la theoria?... Applique-toi davantage à celle à laquelle ton tempérament te rend plus apte »; tantôt — et on sait avec quelle insistance — des exhortations à la « moderatio in disputando » (Or. 32, PG 36, en particulier col. 312; cfr. de Pauperum amore, Paris, 1609, p. 241 CD).

Même dans des passages qui affirment l'union nécessaire de la praxis et de la theoria, celle-ci ne signifie pas d'ordinaire la contemplation ; il faut voir *pourquoi* elle est dite nécessaire. De contemplation (gratia gratum faciens) il sera seulement question si la praxis est réclamée pour garantir le bon aloi de la theoria. Si l'une et l'autre sont requises seulement pour la perfection de l'homme, pour que « l'homme ne soit pas borgne » (*Or. 20 in laud. S. Bas.,* Paris,

1609, p. 324 C), ou comme les deux montants d'une porte (*Or.* 15, *l. c.*, p, 321 D), ou si la theoria est dite nécessatre à la praxis comme la praxis à la theoria, il faut entendre ce terme dans le sens d'étude, d'occupation intellectuelle, de culture en général. De même encore quand saint Basile ou saint Athanase sont loués pour les avoir possédées toutes deux (*In laud. Athan.*, nº 6, PG 35, 1088 B; *In laudem Basilii*, XVIII, 4), la formule et le contexte imposent la même interprétation : s'il s'agissait de contemplation mystique, on dirait qu'ils ont atteint celle-ci à force de θεωρίας ἐπίβασις (*Or. 3 contra Jul.*, Paris, 1609, p. 102 sv.). Et encore : la mise en garde contre une theoria ἀχαλίνωτος (*Or. in s. lumina*, n. 8, PG 36. 344 A) encore qu'elle soit devenue classique chez les spirituels (cfr. saint MAXIME, *De char.* III, 70; *Ad Thal.*, q. 49. PG 90.456 ss.) ne concerne cependant pas directement la contemplation spirituelle, pour la bonne raison qu'elle, la vraie, ne peut être « effrénée » ni « pousser par dessus le bord des précipices ». Finalement (nous ne pouvons tout citer) voici un vers stupéfiant pour qui connaît l'histoire de la contemplation, spécialement orientale : « La theoria n'est pas affaire de solitude et d'hesychia » (*De se ipso*, l. II, sect. I, IX, v. 298, PG 37.1050 A). Cela s'explique cependant : saint Grégoire le Théologien pense si peu à la contemplation qu'il n'hésite pas à écrire une sentence qui pourra paraître énorme aux « hésychastes ». Il pense tout simplement aux études (1) qui ne se conçoivent pas sans maîtres; moins encore dans l'antiquité que de nos jours. Avec quelles précautions par conséquent devra-t-on le lire, avant de tirer argument de lui pour la doctrine ou l'histoire de la contemplation.

Saint Grégoire de Nazianze est encore un chrétien de culture classique. Sa theoria se ressent d'Aristote et des Stoïciens; on peut, si l'on y tient, rapporter tout notre alinéa précédent au paragraphe sur la theoria-théorie. Malgré son titre de Théologien, le grand évêque humaniste ne parle pas toujours en « spirituel ». Mais le Monachisme devait exercer une influence décisive et opérer une transformation profonde. La contemplation cesse d'être un privilège aristocratique (φιλόσοφων πλῆθος ἀδύνατον εἶναι, PLATON, *République*, 494 a); elle s'offre à tout le monde sans exiger une condition sociale ou une situation de fortune exceptionnelle, ni des facultés mentales supérieures. Comme le note justement W. JAEGER (*Aristote*, versione di G. Calogero, Firenze, 1934, p. 617) : « Il βίος θεωρητικός nasce a nuova vita solo quando, permeata ormai dalla scepsi la filosofia o la

(1) Mais même dans ce cas il se met à un point de vue « contemplatif » au sens humain, non mystique; cfr. In laud. Basil. 65. 4 : si on dit de la theorie qu'elle recrute, creuse, cherche (ἐρευνᾶν), il faut entendre cela οὐχ ὡς ἀγνοοῦντι, ἀλλ, ὡς ἐντρυφῶντι τῇ θεωρίᾳ.

metafisica scientifica, assume la forma religiosa della vita contemplativa, nel senso in cui essa [dal tempo del omonimo scritto di Filone?] divenne l'ideale del monachesimo ». Or le monachisme a dominé la vie spirituelle byzantine et orientale. De là vient que le sens profane de theoria se perd, pour faire place au sens précis de « contemplation véritable » ou au sens flottant de spéculation religieuse succédanée de celle-là.

Cela apparaîtra au mieux chez saint Maxime. Toute sa vie et toute sa pensée est tendue vers la contemplation la plus haute, ce qu'il appelle la θεωρία πνευματική (*Ad. Thal.*, q. 65, PG 90, 744-745 souvent :) ἡ ἐν πνεύματι μυστικὴ θ. (745 C), ἡ ἐν χάριτι πνευματικὴ θεωρία (*Ibid.*) etc. Et cependant, même ces épithètes ne prouvent pas toujours qu'il s'agit de la contemplation mystique. Ce peut être simplement l'exposé du sens spirituel de l'Ecriture (par ex. *Ad Thal.*. p. 55, col. 537 B). θεωρία μυστική signifie une considération secrète, profonde, spirituelle (vg. *Ad Thal.*, q. 54, col. 517 A) la même expression désigne l'exposé allégorique de la sainte Ecriture, ce qui est conforme à la langue d'Origène. (In Luc. hom. 21, *Rauer*, p. 138 ; cfr. hom. 30, p. 184, θ. σωματική). Dans tel passage, le sens est nettement philosophique, comme *Ambigua*, PG 91.1133 A sv. où sont énumérés les cinq modes (τρόποι) de la theoria : essence, mouvement, différence, mélange, position. Mais le plus sovent la nuance intuitive et mystique ne veut pas être absente, même quand cette « contemplation » nous livre de la pure scolastique. Ainsi *Ambigua*, PG 91.1176 B-1197 B, une série de theoriae qui constitueraient autant d'articles d'une Somme : Theoria physica sur ceci que le monde a un commencement et une genèse, comme tout ce qui est postérieur à Dieu, etc... Du reste les titres de ces articles disent tantôt θεωρία, tantôt ἀπόδειξις démonstration, ou encore theoria ἀποδεικτική (col. 1188 D). L'élément « mystique » s'affirme davantage dans les dix theoriae différentes au sujet de Moïse et d'Elie au Thabor (*Ambigua*, col. 1161 A-1165 A); mais ce mysticisme ne comporte pas grande certitude, puisqu'il laisse au lecteur le choix et se termine par un « peut-être » (10e theoria, col. 1164 D).

En somme, la theoria physica se croyant obligée de procéder par la voie mystique devient scolastique à contre-cœur ou avec appréhension (et la même chose se vérifiera pour la theoria théologique), en attendant que, lasse ou incapable de soutenir plus longtemps cette situation équivoque, elle disparaisse à peu près complètement, en ne laissant plus guère que son nom : Syméon le Nouveau Théologien va directement de la praxis à la théologie, et les hésychastes du XIVe siècle auront une méthode savante qui leur permettra d'obtenir l'extase sans passer par les longueurs des « cinq espèces de contemplation ».

En fait on peut se demander si la « contemplation naturelle » a joué un rôle appréciable chez un saint oriental quelconque (encore qu'on la trouve souvent mentionnée chez les auteurs), sauf dans l'interprétation spirituelle de l'Ecriture. Les orientaux sont gens du Livre ; ils ont lu très peu dans la nature, si ce n'est pour comprendre la Bible ; car « impossible absolument de s'adonner à la science de l'Ecriture si on repousse les logoi naturels des êtres, la theoria physica » (Max. Conf., *Ad Thal.*, q. 65, PG 90.745 D). Nicétas Stéthatos a intitulé ses centuries « pratique, physique, théologique » et de même Grégoire Palamas. Mais vous seriez bien déçu si vous comptiez trouver une doctrine ferme de la θ. φ. en tout cela. Ce que vous y verrez le plus nettement, le plus impérieusement affirmé, c'est le devoir de ne pas s'attarder dans la pratique pour ne pas ressembler au mulet attaché à une meule et qui tourne toujours dans le même cercle (Nicétas, *Cent.*, II, 82, cfr. 83 sv.). La praxis a une frontière nette chez ces nouveaux mystiques ; ce que nous avons dit plus haut sur l'alternance de praxis et theoria ne vaut plus trop chez eux ; et une des raisons de ce fait c'est précisément la disparition progressive de la physica theorie : avec elle ses dangers ont disparu. On pourrait philosopher longtemps sur cette évolution de la doctrine et de la pratique spirituelles.

Pour en finir voyons la θεωρία φ. en œuvre chez celui qui l'a le mieux comprise, saint Maxime. Elle est chez lui une pièce essentielle de la sagesse et de la Weltanschauung chrétienne. Ce qu'Evagre dit en une ligne (*Pract.* I, 1 cfr supra) : le Christianisme c'est pratique, physique, théologique, Maxime le développe de toute manière. Il faudrait lire ici par exemple toute la réponse à la question 51 de Thalassios (PG 90.476 B-485 B). Résumons-la du moins. Le Créateur a déposé dans la nature visible deux choses, des logoi de sagesse spirituelle et des τρόποι de conduite honorable. Le νοῦς gnostique s'approprie ces exemples en les imitant par la praxis — ce sont des cadeaux (δόματα) que la nature lui fait à lui-même ; il s'empare, par la contemplation naturelle, de ces logoi pour les offrir en dons (δῶρα) à Dieu : imitation et contemplation alternent ainsi perpétuellement, se présupposent et s'appellent l'une l'autre. Sans doute la θεωρία est plus proprement affaire de gnose, d'intelligence gnostique, et l'imitation de praxis et « d'âme pratique ». Mais la praxis elle-même a besoin du « bon escient », de diacrisis ; elle suppose une intelligence « diagnostique » ou « très philosophe » (480 C-481 C). A celle-ci la nature présentera partout des leçons de sagesse totale : contemplation et vie tout à la fois ; elle imitera la loi physique et contemplera le logos de toutes choses : du ciel, « en conservant toujours le très égal et pareil à lui-même mouvement de la vertu et de la gnose,

emportant fixes comme des astres, les lumineux et très resplendissants logoi des choses » (480 D) ; du soleil, « qui change les lieux selon les besoins de l'univers », on apprend à savoir se conformer à tous les évènements avec la sagesse convenable, sans rien abandonner de sa propre identité illuminatrice par la vertu et par la gnose » *(Ibid)* ; de l'aigle, du cerf, de la chèvre, du lion, du serpent, de la colombe... *(Ibid.* 481 A sv.). On voit par ces deux derniers exemples que cette θ. φ. a des racines dans l'Evangile. « Ainsi donc selon le logos et le tropos naturel de chaque chose, l'intelligence très philosophe considère la genèse des êtres : en tant que gnostique elle recueille comme dons à offrir à Dieu de la part de la Création les logoi spirituels des êtres ; en tant que pratique elle imite par sa conduite les lois naturelles des choses, et ce sont des cadeaux qu'elle reçoit pour elle-même ; et de la sorte elle manifeste en elle-même, par la vie, toute la magnificence de la sagesse divine invisiblement intérieure aux créatures » *(Ibid.* C).

La contemplation véritable est saisie immédiate du logos des choses

L'équivoque dissipée, ou du moins étalée, il nous faut maintenant étudier plus à fond la « contemplation véritable ». En voici une définition, dans une formule un peu tardive, mais qui a le double mérite de la clarté et de la fidélité aux Pères : contempler (θεωρεῖν), ce n'est pas seulement voir de quelle nature sont les choses, mais aussi leurs λόγος πρὸς τί βλέπουσιν, c'est-à-dire leurs logoi et les relations de ceux-ci à autre chose que les objets eux-mêmes (Elie, *Ecdicos*, ou PG 90, 1433 B, sous le nom de saint Maxime).

Qu'est-ce que le logos des choses ?

« On a souvent parlé du logos de Platon, et de l'influence exercée par lui sur la théologie chrétienne, qu'il peut sembler paradoxal de nier que la théorie du logos se rencontre dans la philosophie authentique de Platon. Le fait est cependant certain » (J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. I, 1927, p. 58). Le même P. Lebreton fait remarquer (p. 56) qu'il n'y a pas d'équivalent latin de ce terme grec. Il ne faut pas identifier les logoi aux idées platoniciennes, sous peine de confondre platonisme et stoïcisme. Pour celui-ci, le logos unique et universel est loi (comme déjà chez Héraclite), est force du monde. Il se diversifie dans les êtres : il est cohésion (ἕξις) dans les pierres, végétation (φύσις) dans les plantes, âme en tous les vivants, intelligence et raison dans l'homme, vertu parfaite dans les sages (cfr. von Arnim, Stoic. V *et* Fragm. II, p. 150,

n. 459) ; il se confond avec la nature : vivre selon la nature équivaut à vivre selon le logos. Chez Aristote, le logos est l'expression de l'essence ; il définit l'essence (De part. anim. A 5, 678 a). Saint Grégoire de Nazianze pourra donc justement lui donner pour synonyme ὅρος = définition (Or. theol. IV, n. 20, PG 36.129 A) ; et saint Maxime dira, dans la ligne d'Aristote : « Le logos de la nature humaine, c'est d'avoir corps et âme » (*Ambigua*, PG 91.1341 D).

Ces brefs rappels suffiront pour nous faire comprendre que les logoi objet de la contemplation physique « véritable » ne sont à entendre dans aucun de ces sens philosophiques. Le même saint Maxime déclare expressément qu'ils ne s'identifient pas avec la matière et la forme (*Ad Thal.*, q. 65, PG 90, 744 D sv.), autrement dit avec les « logoi physiques des choses » (*Ibid.*, 745 D). Ceux-ci, pour saint Maxime, sont encore la « surface ». La matière et la forme unies à la sensation produisent les passions et tuent les pensées conformes à la nature, c'est-à-dire la vraie contemplation naturelle (PG 90.760 D). Ce qui s'oppose à l'ἐπιφάνεια, le fond dernier des choses créées, c'est un logos caché en elles et qui tend à Dieu, le θεοτελὴς λόγος (*Ad Thal.*, q. 22, PG 90.372 BC ; cfr Denys Areop., ND, PG 3.637 C). Nous ne pouvons faire mieux que de transcrire ce passage, le chapitre 22 des Quaestiones ad Thal., un des plus courts de ce grand ouvrage.

« Que veut dire : Si d'aventure à tâtons ils trouvent Dieu? (*Actes*, 17, 27). Comment en tâtonnant trouve-t-on Dieu? — *Réponse* : Celui qui voit tout le culte corporel apparent de la Loi non pas selon la sensation, mais perçant par les élans du νοῦς, chacun des symboles visibles, appréhende (passivement : ἐκδιδασκόμενος) le θεοτελὴς λόγος caché en chacun, celui-là dans le logos trouve Dieu. Tâtonnant (fouillant) louablement par la faculté intellectuelle, comme on ferait dans un ramas (d'ordures), dans la matière des ordonnances légales, il essaie de trouver, cachée dans la chair de la Loi, la perle précieuse entièrement insaisissable au sens, le logos. Et tout de même, celui qui ne se contente pas de circonscrire par le sens la nature des choses visibles, mais qui sagement, selon l'intelligence, explore en chaque créature le logos qu'elle renferme, trouve Dieu, parce qu'il arrive à connaître par la magnificence des êtres qu'elle a produits la Cause de ces êtres mêmes ».

« Le propre du tâtonnant étant le discernement, celui qui aborde gnostiquement les symboles de la Loi et qui regarde savamment la nature apparente des choses, appliquant son discernement à l'Ecriture, à la Création et à soi-même pour distinguer dans l'Ecriture la lettre et l'esprit, dans la Création le logos et la surface, en soi-même intelligence et sensation, prenant dans l'Ecriture l'esprit, dans la création le logos, en soi-même le νοῦς pour les unir entre eux indis-

solublement, celui-là a trouvé Dieu, parce qu'il a reconnu, autant qu'il faut et qu'il est possible, le Dieu présent dans le νοῦς, dans le logos et dans l'esprit ; il est débarrassé de tous les agents d'erreur et de leurs entraînements à mille opinions diverses, je veux dire de la lettre, du superficiel et de la sensation, sièges de la quantité variable ennemie de l'unité (de la monade). Si au contraire quelqu'un combine et entremêle la lettre de la Loi, le superficiel des choses visibles et sa propre sensation, c'est un aveugle clignant des yeux (τυφλὸς μυωπάζων, cfr 2 Petri, 1, 9), atteint de cette maladie qui est l'ignorance de la cause des êtres ».

Aucun autre texte ne condense comme celui-là la doctrine de la θεωρία φυσική. Nous y trouvons les deux domaines où elle s'exerce : l'Ecriture et la Nature, les deux livres où se lisent les paroles de Dieu ; quel est dans ce double objet matériel son double objet formel : l'esprit et le logos par opposition à la lettre et au superficiel ; la nécessité de se dégager de ces deux contraires ; le but où conduit la contemplation ainsi obtenue : la science de Dieu.

Ce qui nous intéresse ici c'est de comprendre ce qu'est le logos, et comment on arrive à le saisir. Nous pouvons y réussir par deux voies : l'étude du pneuma scripturaire dont le logos est le pendant dans la Nature ; et la considération des renseignements épars chez les spirituels sur le logos lui-même.

Pour le sens pneumatique de l'Ecriture, il nous sera permis de renvoyer aux spécialistes ; pour la différence entre l'école d'Antioche et celle d'Alexandrie, à VACCARI, *La θεωρία nella scuola esegetica di Antiochia*, Biblica, I, 1920, p. 1-56, et XV, 1934, p. 99-101). Sens spirituel, par opposition au sens littéral, historique, matériel ou corporel : que ces deux sens soient conçus, selon les antiochiens, comme nécessaires l'un et l'autre et l'un à l'autre ; ou que le sens littéral ou corporel soit tenu pour nul et non avenu, simple prétexte à une *allégorie* au sens strict (ἄλλα ἀγορεύειν), comme pour les Alexandrins. Il y aurait une étude à faire sur cette diversité et sur ses conséquences dans la doctrine et dans la pratique de la « contemplation naturelle ». Tout comme dans le domaine scripturaire, on aura d'une part une tendance à la rigueur scientifique, d'autre part un penchant à des « fantasticherie » (VACCARI, *loco cit.*, p. 11) de plus en plus étranges ; la theoria physica proprement dite, c'est-à dire appliquée à la nature des choses, inclinera chez les uns vers la science aristotélicienne, chez les autres vers les aimables fantaisies d'un saint François de Sales. De là chez les Syriens l'ascèse savante qu'on a signalée *(O. C. A.*, 120, p. 18-20) et chez les héritiers d'Alexandrie des exercices de « théorie physique » qui nous paraissent plutôt imaginatifs que mystiques. Nous en signalerons quelques-uns. Il faut d'ailleurs ajouter que le mysticisme alexandrin

a gagné parfois des têtes syriennes et c'est en elles qu'il a trouvé ses plus grands triomphes ou produit ses plus grands ravages (p. ex. Etienne Bar-Sudaïli, ou Isaac de Ninive ; sans parler du pseudo-Denys).

Le logos des choses sera donc comme le sens pneumatique des choses. Et on le saisira de la même manière. On deviendra contemplateur de la nature comme on devient exégète spirituel de l'Ecriture, par la praxis, par la pureté, par les vertus, par la grâce. Et non pas par l'étude, ajouteront les héritiers d'Origène qui oublient que celui-ci a été un travailleur acharné. Rappelons-nous ce que nous avons dit de la science simple. Et ajoutons quelques témoignages de cette conviction que « la pratique est la montée à la theorie », la seule voie d'accès à la contemplation véritable, scripturaire ou « naturelle ».

Pour l'intelligence de l'Ecriture, deux références suffiront : une pour la doctrine, l'autre pour la mise en œuvre de la doctrine. Origène (*In Cant.*, Com. I, I sur Cant., I, I ; *Ad Thal.*, q. 65, PG 90.737 A), expliquant spirituellement le premier verset du Cantique des Cantiques : « Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche », écrit : « La troisième interprétation s'applique à l'âme qui n'a d'autre ambition que l'union et la communion au Verbe de Dieu, qui ne désire que d'entrer dans les secrets de sa sagesse et de sa science comme dans la chambre de l'Epoux céleste ». Non satisfaite d'être enseignée par des maîtres inférieurs, « elle supplie que son intelligence pure et virginale soit éclairée des illuminations et des visites du Verbe de Dieu lui-même. Lorsque de fait son intelligence n'est comblée d'intellections et de perceptions divines par le ministère d'aucun homme ni ange, alors elle doit croire qu'elle reçoit les baisers du Verbe de Dieu lui-même... Aussi longtemps en effet qu'elle était incapable de comprendre l'enseignement pur et solide du Verbe de Dieu, elle a eu besoin de recevoir les baisers, c'est-à-dire les explications de la bouche des Docteurs ; mais dès l'instant qu'elle commence à discerner les points obscurs, à résoudre les difficultés, à dégager ce qui est enveloppé, les paraboles et les énigmes, et à faire avec compétence l'exégèse des sentences des sages, dès lors elle doit croire qu'elle a reçu les baisers de son Epoux lui-même, le Verbe de Dieu. Le texte dit au pluriel « des baisers », pour nous faire entendre que toute illumination d'un sens obscur est un baiser du Verbe de Dieu donné à l'âme parfaite... Par bouche de l'Epoux, nous entendons une vertu de Dieu par quoi Il illumine l'intelligence, et, comme par une parole d'amour qu'Il lui adresse, à condition cependant que l'âme soit digne de la présence d'une si grande vertu, Il lui révèle tout ce qui lui était inconnu et obscur ; c'est là un baiser plus véritable et plus intime et plus saint que le Verbe de Dieu est dit donner

à son épouse, l'âme pure et parfaite. L'image en est le baiser que nous nous donnons les uns aux autres dans l'Eglise pendant les saints Mystères. Chaque fois donc que, sans le secours de précepteurs, nous découvrons dans notre cœur la solution d'un problème concernant la révélation divine, croyons que nous avons reçu autant de baisers de l'Epoux, le Verbe de Dieu... »

L'intelligence du sens spirituel postule donc comme condition préalable la pureté et la perfection de l'âme ; mais elle est donnée par Dieu à son gré. « car le Père connaît la capacité de chaque âme, et sait à quel moment, à quelle âme, et quels baisers de son Verbe Il doit donner... » *(Ibid.*, 86 B).

La theoria scripturaire ne résulte donc pas d'une dialectique rationnelle; elle est accordée à l'intelligence en considération des vertus pratiquées par l'âme. Elle est une appréhension, ou une série d'appréhensions directes, dues à la grâce.

Que cette doctrine se soit imposée généralement, disons mieux, universellement aux ascètes, nous en avons des preuves multiples dans l'hagiographie. Citons seulement un texte, des plus caractéristiques, parce qu'il s'agit d'un parfait ignorant, et à cause de sa jeunesse, et par suite d'un manque d'instruction total, saint Dosithée. « Une fois Dosithée vient (chez son maître spirituel, saint Dorothée) et l'interroge sur une parole de la Sainte Ecriture. *Il commençait en effet, à cause de sa pureté, à comprendre quelques passages de l'Ecriture.* Pour Dorothée, il ne voulait pas jusqu'alors qu'il s'appliquât à cela, mais plutôt qu'il se gardât par l'humilité. A son interrogation, il répond donc : Je ne sais pas (cfr Apophth. Patrum, Antoine, n. 17). Dosithée n'ayant pas attaché d'importance à cette réponse revient une autre fois et l'interroge sur un autre chapitre. Alors Dorothée lui dit : Je ne sais pas, mais va donc demander à l'Abbé (l'Abbé Séridos). Il partit sans se douter de rien. Or, le bienheureux avait, auparavant, à son insu, dit à l'Abbé : Si Dosithée vient vers toi pour t'interroger sur quelque texte de l'Ecriture, rabroue-le un peu. Quand donc il arriva et l'interrogea, l'Abbé se mit à le rabrouer et à lui dire : Veux-tu bien rester tranquille, toi qui ne sais rien ! Tu as l'audace de poser des questions pareilles ! Tu ne penses donc pas à ton impureté? » (*Vie de saint Dosithée*, éd. et trad. de M. l'abbé P.-M. Brun, *Orientalia Christiana*, XXVI, p. 120 sv.).

La théorie de saint Maxime se vérifie ici parfaitement ; aussi bien date-t-elle de bien avant lui ! L'intelligence pure, c'est-à-dire dégagée du sensible, saisit, sans étude, le pneuma dans l'Ecriture, et le logos dans la Nature.

Il nous reste à l'entendre affirmer directement pour les logoi des choses. Malheureusement nos auteurs qui dissertent à perte de vue

sur le logos comme sur la theoria se préoccupent très peu de nous le décrire. Ecoutons cependant quelques notations. « Il faut croire qu'en chacun des êtres gît quelque logos savant (σοφός) et artiste (τεχνικός), de même s'il dépasse notre vision. » (Greg. Nyss., *In Hexaem.*, PG 44.73 A). Σοφὸς et τεχνικὸς ce sont des qualificatifs d'un artisan habile : le logos c'est la marque que l'artisan divin a laissée sur toutes ses œuvres. Cela s'appelle *logoi* parce que c'est l'effet des paroles créatrices de Dieu et comme tel chaque logos révèle la sagesse (l'art créateur) de Dieu. Rien d'ἄλογον, de dépourvu de λογός, ne saurait exister. Si la matière, selon Numénius (Eusèbe, *Prép. Evang.*, XV, 17 PG) est ἄλογος, et donc inconnaissable, c'est qu'elle est aussi un μηδέν. C'est pourquoi tout être réel peut devenir occasion de contemplation (Evagre, *Cent.*, II, 11).

On nous dit encore, en s'autorisant d'un mot du Seigneur, que les logoi seuls demeurent (Evagre, *Cent.*, I, 20), et immuables (Max, Conf., *Ambigua*, PG 91, 1345 BC). S'attacher à eux c'est donc s'attacher à l'éternel, au divin. Le but du Créateur a été précisément d'attirer les λογικοί — les hommes — par les logoi au Logos, à Dieu. « Que veut dire : Les (perfections) invisibles sont depuis la création du monde perçues par l'intelligence grâce aux êtres créés ? (*Rom.*, 1, 20). *Réponse :* Les logoi des êtres sont présents à l'état de perfection en Dieu, avant les siècles (éons), de la manière qu'il sait, mais invisibles. Les écrivains inspirés ont l'habitude de les nommer aussi « bons vouloirs » ; or, à partir des êtres créés, l'intelligence par la pensée les perçoit. En effet, toutes les œuvres de Dieu contemplées par nous selon la nature, gnostiquement, avec la science requise, nous annoncent mystérieusement les logoi selon lesquels elles sont venues à l'existence et révèlent, en se montrant, le plan divin (Θεῖων σκοπόν) sur chacune de ses œuvres. » *Ad Thal.*, q. 13, PG 90.293 D sv.).

Relevons deux mots dans ce texte : « Contemplées selon la nature », c'est-à-dire selon *leur* vraie nature, dans leur être profond qui est seul vraiment intelligible, et selon *notre* vraie nature qui est intelligente (νοητός, νοερός). Le plan divin, ou le but divin : « toute la création est faite en vue de la science de Dieu » (Evagre, *Cent.*, 1, 87) ; voilà le but général. Dieu réalise ce plan et atteint ce but par deux voies : la providence et le jugement, dont nous parlerons plus loin.

La « contemplation véritable » des êtres créés c'est la révélation faite à l'intelligence purifiée, de la place et du rôle propre à chacun des êtres dans le plan universel de Dieu ; autrement dit la révélation du logos de chaque être : et ce logos c'est le rapport de cet être à ce plan divin, à la σοφία du Créateur.

Nous pourrions multiplier les citations, sans y gagner plus de précision. Nous y entendrions répéter la nécessité de la pureté

absolue, beaucoup plus que décrire la θεωρία où elle aboutit. Voici par exemple Maxime, *Cent. Gnostiques* I, c. 17 (PG 90.1089 Ab). « Comme un agriculteur, en quête d'un emplacement convenable pour y transplanter quelque arbre sauvage, tombe à l'improviste sur un trésor, ainsi tout ascète humble et simple, à l'âme débarrassée (lissée) de toute pilosité matérielle, sera semblable aux bienheureux Jacob qui, interrogé par son Père : Comment as-tu trouvé si promptement, mon enfant? répond : « C'est ce que le Seigneur Dieu a fait venir devant moi » *(Gen.*, 27, 20). En effet, lorsque Dieu nous communique de sa propre sagesse nos sages contemplations, sans fatigue, alors que nous ne nous y attendions pas, pensons que nous avons trouvé tout à coup un trésor spirituel. Car l'ascète éprouvé est un agriculteur spirituel qui transplante la contemplation sensible des choses visibles, tel un arbre sauvage, dans le terrain des intelligibles, et trouve un trésor, la révélation, par grâce, de la sagesse cachée dans les choses ».

Outre le καμάτου χωρίς, que nous avons discuté ci-dessus, le mot à retenir c'est ici ἐξαίφνης, la soudaineté de l'illumination qui caractérise la contemplation véritable et en démontre la gratuité, la passivité, l'immédiateté. C'est un trait affirmé par tous les mystiques depuis Platon (*Banquet*, p. 210 E, cfr Festugière, *Contemplation*, p. 262, 343, note 1), à travers Philon, Plotin, Denys (cfr H. U. von Balthasar, *Die Gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, Freiburg, 1941, p. 32), jusqu'aux hésychastes du XIVe siècle (v. g. dans la vie de saint Sabas le Jeune, n. 58 fin, éd. Papadopoulos-Kerameus, ¦ *Analecta hierosolymitikes Stachyologias*. « (Cette vision) me tomba dessus, soudain, Dieu le voulant, sans que j'en eusse aucune idée, ni aucune curiosité à ce sujet. » Il faut noter ce même caractère de soudaineté dans les attaques diaboliques (cfr I. Hausherr, *Le traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, RAM, 1934, p. 135) : signe, de part et d'autre, d'une intervention indépendante de la volonté humaine. Ce n'est pas l'intelligence de l'homme qui *découvre* les theoriae, ce sont elles qui se présentent (προϋπαντώσας τὰς τῶν ὄντων θεωρίας) d'elles-mêmes à ceux qui se sont dûment purifiés de toutes les passions, y compris la vaine gloire (Max. Conf., *loc. cit.*, chap. 21), et qui ne vivent plus pour eux mêmes mais pour Dieu. Et cela servira à distinguer la vraie contemplation de la simple science humaine. Il y a deux sensations : l'une qui ne sert de rien, que nous avons même en dormant, par habitus, et qui ne tend pas à l'acte ; et de même deux gnoses, l'une scientifique (ἐπιστημονική), sans relation avec l'observation des commandements ; l'autre basée sur la pratique (existentielle, dit le P. von Balthasar, *loc. cit.*) qui apporte la compréhension des choses, véritable et expérimentale (Max. Conf., *loc. cit.*, chap. 22). Et cette gnose est sans erreur

(ἀψευδής) sans danger, sans fatigue. Si à propos de θεωρία φυσική il est question d'erreur, de précaution à prendre, de travail, il faudra chercher une explication de ce fait, sans nier ce que démontrent les textes déjà cités : le caractère intuitif de la « contemplation véritable ».

Deux assertions méritent d'être mises en relief : d'une part l'efficacité de la pratique pour atteindre la contemplation ; d'autre part la gratuité de celle-ci. — L'efficacité des « commandements » provoque cette exclamation admirative d'Evagre : « Qui connaît l'efficacité des commandements de Dieu, et qui comprend les puissances de l'âme, et comment ceux-la guérissent celles-ci et les amènent à la théorie véritable? » (*Cent.*, II, 9). Aussi ne se lasse-t-il pas d'y revenir (*Cent.*, I, 67, 85, II, 6, etc.). Cet étonnement peut paraître lui-même étonnant, si nous nous rappelons ce que le même auteur nous a dit sur la nature du νοῦς qui saisit ses objets propres directement à la seule condition d'être lui-même. C'est là une autre vérité essentielle : le νοῦς est attiré par la sainte gnose comme le fer par l'aimant (*Cent.*, II, 34). Il est toujours dans l'attente d'une contemplation (*Cent.*, I, 34). Mais la nature du νοῦς demeure elle même un mystère (*Cent.*, III, 31), et la merveille c'est que la pratique lui rende son aptitude première à saisir les réalités intelligibles. — L'autre assertion contrebalance et met au point celle-là : c'est que la contemplation est l'œuvre de la grâce. Evagre le dit en maint endroit, de façon plus ou moins symbolique, par exemple *Cent.*, IV, 40. « Clef du royaume des cieux c'est le don spirituel (de l'Esprit) qui révèle à l'intelligence la theoria de la praxis spirituelle et le sens des natures et la theologia » : praxis, theoria physica et théologie viennent donc de la grâce. S. Maxime s'exprimera souvent plus clairement (*Ad Thal.*, q. 52, PG 90.493 B n.) : « Lorsque par la divine grâce le νοῦς philosophe a renversé par la philosophie pratique et théorique toute puissance opposée à la vertu et à la gnose... et ne rend pas la reconnaissance qu'il doit à l'auteur de la victoire, Dieu, mais qu'il s'élève dans son cœur... » Le même saint Maxime prononce ailleurs une fois pour toutes : « Dieu fait tout en nous : la vertu et la gnose et la victoire et la sagesse et la bonté et la vérité, sans que nous apportions absolument rien d'autre que la bonne disposition de la volonté » (*Ad Thal.*, q. 54, PG 90.512) et plus loin dans la même réponse à Thalassius (col. 521 B sv.) il détaille en exposant le rôle des dons de l'Esprit à toutes les étapes de la vie spirituelle. « De même que sans la lumière solaire il est impossible à l'œil de percevoir les objets sensibles, ainsi sans la lumière spirituelle l'intelligence humaine ne saurait en aucun cas recevoir la contemplation spirituelle » (*Ad Thal.*, q. 59, PG 90.608 C).

Ce n'est pas le lieu d'exposer comment les byzantins ont entendu l'accord de ces deux vérités : nécessité et efficacité de la praxis,

nécessité et efficacité souveraine de la grâce (Cfr H. Beck, O.S.B., *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner,* O.C.A., 114, Rome, 1937, surtout p. 240 sv.). Dans le sujet présent comme en tout autre, ils tenu fortement les deux bouts de la chaîne ; mais on doit dire qu'ils ont insisté plus qu'ailleurs sur la gratuité, parce que le danger est plus grand de tomber dans la vanité, l'ingratitude et même l'orgueil, en oubliant que la gnose vient de Dieu.

Les deux contemplations naturelles

Nous avons cité Evagre, *Cent.* I, 27 : la contemplation naturelle se divise en celle des êtres corporels et celle des êtres incorporels. Nous pouvons aller vite; après avoir décrit ce qu'elles ont de commun, il reste seulement à dire ce que chacune a en propre. D'ailleurs, cette distinction n'a pas une importance historique très grande : sauf chez Evagre et Maxime, elle ne représente rien d'essentiel à la mystique byzantine.

Leur nom d'abord : θεωρία τῶν σωμάτων καὶ ἀσωμάτων (PG 12.1661 C, sous le nom d'Origène, mais ce commentaire des psaumes appartient à Evagre, cfr H. U. von Balthasar, *Zeitsch. für Kath. Theologie*, 63, 1939, p. 99 sv.), la première est dite θ. τῶν αἰσθητῶν (*Cent.* III, 47), la seconde θ. τῶν πνευματικῶν (*Cent.* II, 72) ou τῶν νοητῶν (II, 47) ; d'autres noms encore, facilement intelligibles : θ. τοῦ κόσμου τούτου τοῦ ὁρατοῦ (II, 88) etc. Notons surtout θ. πρώτη = la contemplation de la Sainte Trinité ; θ. δευτέρα = la θ. φυσική, laquelle se subdivise en seconde et troisième (III, 12, 21). Cette hiérarchie ne suit pas seulement l'ordre de dignité, mais l'ordre chronologique selon Evagre, parce que « l'état primitif » de l'intelligence correspond à la vision de la Sainte Trinité, dont elle est déchue et à laquelle elle doit retourner en parcourant à l'inverse les étapes de la déchéance. Entièrement spirituelle à l'origine, l'intelligence a suivi un « mouvement » descendant dans une corporalité de plus en plus épaisse ; elle est devenue « élève des sens » ; la praxis opère une première résurrection ou un premier détachement ; la theoria des corporels et celle des incorporels continuent cette spiritualisation jusqu'à ce que soit rétabli l'état de pure intellectualité — la nudité du νοῦς — qui le rend de nouveau voyant de lui-même et par là de la Monade ou de la Sainte Trinité. Il faut en effet concevoir la gnose comme une assimilation réelle de l'intellect (qui est identiquement l'homme, à l'exclusion du corps et de l'âme sensitive) à l'objet qu'il saisit précisément par sa connaturalité avec lui. Dans cette rigueur systématique cette doctrine appartient seulement à Evagre et à quelque « Origéniste » radical, comme Etienne Bar-Sudaïli, l'auteur

du Livre de Saint Hierothée (Edition Marsh, Londres, 1927). Aussi n'en dirons-nous pas davantage.

Saint Maxime le Confesseur n'a évidemment pas adopté cette gnoséologie métaphysique et « existentialiste » : (Voir H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Freiburg; trad. franç. *Liturgie cosmique*, Paris, 1947). Il conserve les cinq theoriae et affirme leur nécessité et leur efficacité ; mais il ne dira pas que l'homme passe réellement, par une transformation ontologique de l'état humain à l'état angélique ; ni surtout que les intellects créés seront absorbés dans la Monade, dans la Science subsistante, comme les fleuves dans l'océan (Evagre, *Lettre à Mélanie*). Il n'y aura point de panthéistes mystiques chez les byzantins ni chez les Syriens en dehors des « isochristes » et autres origénistes du VIe siècle.

La contemplation de la providence et du jugement

Le jugement et la providence c'est une seule et même chose à deux points de vue ou à deux étapes différentes (Cfr Karl Koch, *Pronoia und Paideusis*, p. 28 sv.). La Providence devient jugement, redressement, châtiment à l'égard du péché, sans cesser d'être providence pour le pécheur. Le sens de toute cette doctrine varie d'ailleurs considérablement d'Origène à Evagre, et surtout d'Evagre à Maxime (cfr H. v. Balthasar, *Die Gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, Freiburg, 1941, p. 46 sv.), bien qu'elle s'exprime dans les mêmes termes. La Providence est un thème abondamment traité depuis les stoïciens (qui la confondaient avec l'εἱμαρμένη) : Clément d'Alexandrie a écrit un traité περὶ προνοίας, perdu maintenant, mais que saint Maxime a encore connu, et les byzantins s'occuperont de ce sujet à toutes les époques (cfr H. Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, OCA, 114, Rome, 1937). Les définitions ne varieront pas énormément après saint Maxime ; en voici deux qui se suivent (dans *Ambigua*, PG 91.1189 B) : « La Providence, c'est selon les Pères théophores, la sollicitude pour les êtres de la part de Dieu » — ou : « C'est la volonté de Dieu grâce à laquelle tous les êtres sont acheminés à la fin convenable » (πρόσφορον διεξαγωγήν ; cette dernière citée par H. Beck, *loc. cit.*, p. 189, sous le nom de saint Jean Damascène, avec d'autres de Psellos, Palamas, etc.). La grande différence entre ces formules maximiennes et les évagriennes c'est que dans ces dernières le jugement, le châtiment est antérieur à la providence, parce que ce monde (cet αἰών) doit son existence au mouvement descendant qu'est le péché. « Le châtiment c'est la privation d'apatheia et de gnose de Dieu, avec douleur corporelle, et le jugement c'est la genèse de l'éon (du monde présent) qui répartit à chacun des êtres

rationnels une corporéité proportionnée (à son état) » *Comm. in Proverbia*, sous le nom d'Origène, dans Tischendorf, Notitia editionis codicis bibliorum Sinaïtici, 1860, p. 109, 22 sv.). Maxime corrige cet « origénisme » ; le jugement sera englobé dans la providence (*Ambigua*, PG 91.1372 d sv.). Le but de l'une et de l'autre c'est « la récapitulation en Dieu de tous les êtres créés par Lui » (*Ad Thal.*, q. 60, PG 90, 21 sv.) et son premier et grand mystère c'est le Christ, la croix du Christ (q. 55.545 ab) ; autrement dit, le but c'est non seulement la conservation de la nature mais sa divinisation, selon le scholion sur le dernier passage cité (568 b, sch. 28). La pronoia de Dieu prend donc trois formes : elle est συντηρητική : conservatrice, ἐπιστρεπτική : réductrice en Dieu, παιδευτική : éducatrice ou castigatrice (Quaestiones et dubia 79, PG 90.853 d : cf une longue et subtile analyse de ces distinctions, *Ambigua*, PG 91, 1133 c-1136 a).

Ces notions succinctes données, la question se pose : la contemplation de la providence et du jugement ne fait-elle pas partie de la θεωρία φυσική, bien qu'elle figure comme n° 3 et 4 dans l'énumération des cinq theoriae ? Nous nous contenterons de la réponse la plus nette à cette question. « Il faut savoir encore ceci : que le logos de la providence s'insère dans la physica, le logos du jugement dans la practica » (*Ambigua*, 1297 a). Il n'y a cependant pas identité parfaite entre la θεωρία φυσική et la θ. τῆς προνοίας : la première déborde sur la seconde, parce qu'elle trouve dans les êtres toute la sagesse du démiurge.

Beaucoup d'autres questions demeureront ici sans solution. Une seulement, parce qu'elle est grave et que les mystiques orientaux y ont donné la réponse la plus hardie : jusqu'à quel point la contemplation de la providence révèle-t-elle les voies inscrutables de celle-ci ? (Cf Saint Augustin, *De civit. Dei*, XX, c. 2). Saint Augustin aussi invite à cette contemplation, mais par la foi seulement. Il ne promet pas de révélation prophétique, pas de vue à distance, pas de cardiognosie (*ibidem*, c. 4). Mais si « la contemplation est la science spirituelle de tout ce qui fut et sera » (Evagre, *Cent.* III, 42), s'il n'y a pas seulement une révélation écrite, donnée par l'Esprit à Moïse au Mont Horeb, mais aussi une non-écrite, découverte par le même Esprit à l'intelligence (II, 66), savoir la theoria ; si « le monde de la contemplation spirituelle constitué dans le νοῦς est vu clairement grâce aux vertus » (V, 42), quel mystère impénétrable peut-il rester ? « Un mystère c'est une contemplation spirituelle non accessible à tout homme » (VI, 65), mais accessible aux intelligences parfaitement pures. Et ceci donne lieu à une constatation importante : cette spiritualité, précisément parce que c'est un spiritualisme absolu,

exclut toute participation de la φαντασία, et donc toute vision, au sens d'apparition (depuis le IVe siècle jusqu'au XVe cette thèse se répète toujours) ; mais pour la même raison la saisie des réalités spirituelles passées, présentes et futures, ou plutôt perpétuelles (car « les logoi seuls demeurent ») sera affirmée sans aucune restriction. Isaac de Ninive rappelle à ce propos un enseignement de Théodore de Mopsueste : « D'une conduite conforme à la crainte de Dieu naît la science spirituelle, selon le mot du bienheureux commentateur : quand un homme possède la volonté de s'attacher à la crainte de Dieu et un esprit sincère, il recevra aisément la révélation des choses cachées. Ce qu'il appelle révélation des choses cachées c'est la science spirituelle » (*Isaac*, éd. Bedjan, p. 320). Il ne faudra pas nous étonner de rencontrer des saints qui percent tous les secrets de la providence divine et des cœurs humains.

I. Lemaître.

COMPTES RENDUS

I. Dom Fr. Vandenbroucke. — *Le moine dans l'Eglise du Christ*, Louvain, 1947, XI-239 p.

II. Dom Anselme Stolz.— *L'ascèse chrétienne*, Chevetogne, 1948, XI-277 p.

I. — Dom Fr. Vandenbroucke n'a voulu faire ni un traité de théologie positive, ni un précis d'histoire monastique : il n'en a pas moins nourri de théologie et d'histoire sa réflexion sur le monachisme dans ses rapports avec la charité que S. Paul regarde comme le « charisme supérieur » de l'Eglise.

L'auteur part d'une observation. Le monachisme occupe dans la société des chrétiens une situation paradoxale : il s'institue en marge des activités apostoliques par lesquelles se transmet l'enseignement révélé et cependant l'Eglise, par ses approbations et ses encouragements, reconnaît dans la vie contemplative du moine tout autre chose qu'un luxe superfétatoire par rapport à sa mission évangélisatrice. Elle voit dans le monachisme un élément important à sa vie militante. Quel est donc le sens du monachisme ? Quelle est sa place dans la structure organique du Corps mystique ? A la question ainsi posée l'érudit bénédictin répond en distinguant dans l'idée monastique une double perspective qui la ramène à la finalité de l'Eglise universelle. Le monastère est une « cité sainte » comme il est aussi une « cité rédemptrice », il est une petite Eglise dans la grande. Ces deux aspects amèneront l'auteur à conclure que le monachisme est un témoignage éminent de la « sainteté » de l'Eglise et de sa « catholicité ».

Historiquement, ce qui apparaît d'abord dans le monachisme, c'est son théocentrisme. On a beaucoup disserté sur les origines de ce mouvement qui entraîne au désert toute une élite de chrétiens vers la fin du IIIe siècle. Dom Vandenbroucke retient comme authentiques ou tout au moins comme prévalents deux motifs par lesquels l'engouement de la solitude se rattache à l'Evangile et souligne sa portée religieuse. Le monachisme primitif est une suppléance du martyre sanglant désiré pour imiter le Christ crucifié : il est, en

outre, une « recherche de Dieu » où se révèle la conscience de l'Absolu. Telles sont assurément les raisons profondes de cette fuite du monde que l'intellectualisme alexandrin a bien pu encourager mais non pas provoquer.

Le monachisme, d'abord anachorétique, a très rapidement constitué son cadre cénobitique. Il ne faut pas voir dans cette transformation une simple conséquence empirique des inconvénients que présente la vie solitaire. En approuvant le monachisme communautaire l'Eglise exprime comme une nostalgie du royaume eschatologique dont le Christ a posé sur la terre les fondements. Le monastère, chrétienté idéale réalisée par une élite, s'offre aux yeux de l'Eglise militante comme une esquisse de la Jérusalem céleste. On y trouve les deux éléments qui donnent au royaume de Dieu sa structure sociale et son dynamisme surnaturel. Son organisation communautaire est la réplique parfaite de la communauté chrétienne ; ses tendances totalitaires reflètent l'effort accompli par celle-ci pour ramener vers Dieu toutes les activités de l'homme. Ces idées amplement appuyées par la tradition — encore que l'auteur ne fasse aucun étalage de son érudition — éclairent dans leurs profondeurs les diverses observances de la vie monastique : la clôture, le silence, la liturgie, l'ascèse, qui puisent leur valeur spirituelle dans le sens de la présence de Dieu. Tel est le centre de la vie monastique mis en relief par la première partie de cet ouvrage. Le monastère y apparaît comme la cité de la louange divine, comme l'école par excellence de la sainteté personnelle, comme le cadre parfait où l'âme s'initie à la contemplation. Ces chapitres émaillés de textes suggestifs font sentir combien cette doctrine, loin de rester stagnante, s'est constamment approfondie au cours des âges. L'auteur s'est plu à résumer sa première conclusion sous le symbole du Temple que l'Ecriture et la Tradition ont appliqué successivement à l'Eglise triomphante, à l'Eglise militante et à l'âme individuelle régénérée par le baptême. Elle convient aussi au monastère et au moine. Ils sont par leur exemplarité propre et leur finalité l'un le « signe » de l'Eglise triomphante et l'autre le témoin de la transfiguration progressive que l'Eglise militante opère par la grâce en chacun de ses membres.

Mais le moine ainsi tourné vers Dieu et vers l'éternité, l'est-il également vers les âmes? Nous touchons ici au cœur du paradoxe monastique. Détaché du monde au point de le fuir et de s'en défendre par les barrières de son austérité, le moine est pourtant très directement engagé dans la lutte qui a pour enjeu le salut du monde pécheur. « Cité rédemptrice », le monastère reflète l'idéal même de l'Eglise militante. Dans sa deuxième partie dom Vandenbroucke nous rappelle, en effet, que la rédemption est la mission propre de

l'Eglise. Le monachisme ne peut donc lui rester étranger. Par son appartenance au Corps mystique le moine participe déjà au mystère du salut. Autre chose cependant est la conscience qu'il prend des obligations apostoliques découlant de cette participation.

Il faut attendre, semble-t-il, le XIIe siècle pour surprendre les premières explicitations d'une telle conscience chez S. Anselme et S. Bernard, deux moines qui ont exercé une activité apostolique personnelle de premier plan. On en trouve aussi des traces formelles sous la plume de sainte Hildegarde. Aussi la thèse de Dom Vandenbroucke est-elle que l'orientation prise par le monachisme aux approches des temps modernes n'est pas une révolution, mais plutôt une évolution lente et généralisée que les témoins connus reflètent plutôt qu'ils ne la provoquent originairement. Cette thèse, si nous la comprenons bien, tendrait à obscurcir un peu l'influence personnelle des grands fondateurs d'Ordre. Nous ne nierons pas que le mouvement religieux, comme tout mouvement civilisateur, déborde et entraîne ceux qui l'expriment. Il nous semble, toutefois, que le rôle catalyseur des fortes personnalités tient une place primordiale dans l'histoire de ce mouvement. Elles ont imprimé une orientation décisive et un essor nouveau à des aspirations vaguement ressenties par la foule. On peut regretter que dom Vandenbroucke ne se soit pas arrêté davantage à la naissance des Ordres mendiants au XIIIe siècle et qu'il ait entièrement négligé celle des clercs réguliers au XVIe. Il fait une brève mention de la « charité franciscaine » qui a pourtant suscité de si nombreux et importants travaux et condense tout l'idéal des Prêcheurs dans un texte de sainte Catherine de Sienne. Il fait moins état encore de la contre-réforme qui inculque à la vie religieuse une destination nettement apostolique. Il se contente de signaler cette évolution à propos du Carmel. Il y avait lieu, croyons-nous, de tenir compte de cet apostolat proprement religieux né non pas de la crise protestante mais en même temps qu'elle et qui marque sa fidélité aux principes essentiels du monachisme, même s'il renonce à certaines de ses obligations extérieures.

La valeur rédemptrice que revêt l'institution monastique se rattache d'abord à son mode de participation au mystère de l'Incarnation. Ce mystère du Dieu-homme se perpétue sensiblement dans l'Eglise et, sinon par monopole, du moins d'une façon plus officielle par le témoignage de la vie religieuse. Les Vœux sanctionnent une consécration analogue à celle du baptême. Ils habilitent le religieux à une pratique ordinaire des vertus, à une obligation de tendre vers la sainteté dont le rayonnement rédempteur atteint l'Eglise tout entière. L'auteur aurait pu pousser davantage l'analyse du contenu spirituel propre à chacun des trois vœux de religion. Il aurait peut-être donné plus de relief au vœu de chasteté qui scelle la consécra-

tion dont les deux autres vœux ne sont que les sauvegardes efficaces.

La prière du moine puise son caractère spécifique dans le désintéressement fruit d'une sainteté incarnée. L'oraison pratique que l'auteur oppose à cette prière de pure louange n'est pas une simple prière de demande ni un système de résolutions. Elle ne confond pas le « principal » et le « secondaire » comme on le lui reproche trop souvent. Elle n'insiste sur l'aspect effectif de l'oraison que par un souci de méthode et de systématisation rendues nécessaires par l'absence d'un cadre extérieur organisé comme l'est le monastère en fonction de la vie contemplative.

Les rapports de la profession monastique et de la rédemption se précisent encore quand on les envisage sous l'angle du sacrifice et donc de la Croix et du Sacerdoce. Le moine participe à la croix du Sauveur par la prière et par la pénitence dont le mérite expiatoire est valable non seulement pour qui les pratique mais aussi pour les autres. S. Jérôme, dans un texte souvent invoqué, avait déjà formulé cette action rayonnante du monachisme. L'influence cistercienne marque bien plus nettement encore le progrès de l'idée que S. François d'Assise et Sainte Catherine de Sienne répandront en popularisant la dévotion à la Passion. Dom Vandenbroucke observe que cette prise de conscience du rôle que le monachisme est appelé à jouer dans la rédemption du monde reste obscure parmi l'école bénédictine proprement dite. Elle se vérifie cependant, selon lui, surtout dans la « recherche de Dieu seul » qui justifie un travail de purification intérieure par lequel le moine participe effectivement à l'immolation de la Croix.

Le développement progressif du sacerdoce dans le monachisme donne lieu à des observations analogues. On sait qu'historiquement le sacerdoce et le monachisme sont tout à fait distincts. Jusqu'au Xe siècle les moines prêtres restaient fort rares. L'importance grandissante prise par la liturgie ainsi que par les sciences sacrées a sans doute contribué à généraliser l'ordination des moines. Mais par delà ces causes empiriques, Dom Vandenbroucke se plaît à découvrir les motifs doctrinaux qui donnent tout son sens à cette évolution. Il voit dans la médiation de sainteté telle qu'elle s'accomplit déjà pour le simple fidèle une participation au sacerdoce du Christ. La profession religieuse revêt ce sacerdoce des fidèles de titres particuliers qui sont ceux d'une nouvelle consécration rehaussant celle du baptême. L'onction sacramentelle vient la parfaire encore en associant le moine à l'acte même du sacrifice offert par le Christ à l'autel. Dom Vandenbroucke s'appuie avec raison sur la valeur de ce sacerdoce indépendant de toute fonction apostolique pour rejeter la théorie récente qui met l'essence du sacerdoce dans l'exercice de cette fonction. Il aurait pu montrer comment l'évolution se poursuit

dans les Ordres modernes où le socerdoce s'intègre à la vie religieuse finalisée par l'apostolat non plus comme un simple privilège mais comme une exigence sanctionnée par l'approbation de l'Eglise.

On voit combien les perspectives dogmatiques ouvertes par cet ouvrage projettent de lumière sur les réalités profondes de l'état religieux. Nous ne saurions trop le recommander à tous ceux qui désirent avoir de cet état une idée dépassant ses conditions juridiques.

II. — La forte personnalité intellectuelle de Dom Stolz s'était fait connaître déjà par la publication d'un ouvrage : *Theologie der Mystik* que nous avons recensé en son temps (RAM, 1938, p. 82-84) et qui, depuis, a été traduit par les Bénédictins de Chevetogne, confrères de l'auteur. La mort prématurée de ce théologien prive la spiritualité d'un maître estimé, féru de littérature patristique comme en témoigne encore le volume que nous avons sous les yeux. L'*Ascèse chrétienne* ainsi que son titre l'indique complète l'exposé de la doctrine inauguré par l'ouvrage mentionné à l'instant.

Les perspectives dogmatiques que l'auteur met en lumière rejoignent sur plus d'un point celles que nous a révélées Dom Fr. Vandenbroucke. Elles s'en écartent aussi par des nuances qui soulignent une originalité de pensée parfois un peu subtile

Ces dix chapitres suivis d'un épilogue sont traduits de l'italien. Ils furent primitivement adressés à des religieux sous forme de conférences. L'auteur, cependant, cherche l'audience de tous les baptisés, puisque les principes de l'ascèse qu'il expose sont ceux de l'Evangile commun à tous. Les premiers destinataires n'en seront pas moins les plus intéressés par ces pages écrites à la lumière de l'idéal monastique.

Les laïcs, en effet, n'éprouvent-ils pas quelque surprise à s'entendre dire tout au long du chapitre I que l'ermite dans sa solitude représente le type idéal du disciple de Jésus-Christ ? Le paradoxe, il est vrai, n'est qu'apparent pour qui prend conscience de l'opposition radicale avec le monde que comporte l'appartenance au Christ. L'ermite conduit à ses consequences extrêmes la logique du sacrement qui incorpore au Corps mystique. Il va de soi que le choix concret d'un état de vie dépend en définitive de la vocation personnelle de chacun, mais toute vie chrétienne implique vis-à-vis du monde une certaine attitude anachorétique dont l'ermite peut être considéré comme le témoin privilégié.

Historiquement, le monachisme est d'abord érémitique. Dom Stolz prend occasion de ce mouvement d'ascèse si caractéristique pour en dégager les causes. D'accord avec de bons historiens comme W. Gass et M. Viller, il voit dans le monachisme primitif moins une conséquence de l'idéal du martyre que son « prolongement ». Il

écarte, par contre, l'opinion selon laquelle l'institution monastique serait une réplique opposée à la « sécularisation du christianisme » provoquée par la reconnaissance officielle de la religion du Christ.

Pour Dom Stolz les causes qui ont déterminé l'exode vers les déserts sont d'ordre spirituel et théologique. Elles découlent d'abord d'une exigence essentielle au christianisme qui proclame l'antinomie du Christ et du monde. Elles sont ensuite un corollaire de la lutte contre le démon. L'un des traits saillants de la spiritualité des premiers anachorètes est bien mis en lumière : leur courage. Ils ne cherchent pas dans leur solitude un abri protecteur, mais des combats d'avant-garde. Le Désert leur apparaît comme le repaire où les conquêtes de la croix rédemptrice ont forcé le démon à se réfugier.

On contestera davantage l'argument que Dom Stolz tire en troisième lieu de la localisation géographique du Paradis terrestre. C'était un thème familier aux Pères que celui du retour par la vie monastique au paradis perdu. C'était aussi une croyance qu'on retrouve jusque chez S. Thomas que celle selon laquelle le jardin décrit par la Genèse, quoique inaccessible désormais aux hommes, subsiste quelque part sur la terre. Le désert en serait le pays limitrophe : d'où l'attrait exercé sur les chrétiens fervents avides de retrouver physiquement les lieux que sanctifiait l'innocence originelle de nos premiers parents. Dom Vandenbroucke a raison, croyons-nous, de ne pas se rallier à cette opinion restée sans écho et d'attribuer à la nostalgie du Paradis un sens simplement moral et spirituel.

Dom Stolz apporte le témoignage de Pie XI s'adressant aux Chartreux pour affirmer que l'Eglise universelle n'a pas cessé d'exalter certain érémitisme. Il voit, cependant, dans la faveur que l'Orient a manifesté pour ce genre de monachisme comme un reflet des tendances mystiques marquées par la théologie orientale ; il laisse, par contre, à l'occident le mérite d'incarner de préférence son moralisme dans la vie cénobitique.

Le chapitre II est consacré en particulier à cette forme de vie qui a donné à l'ascèse certaines de ses orientations les plus fécondes. Elle s'est ouverte progressivement aux perspectives apostoliques qui ont trouvé dans les temps modernes leurs expressions catégoriques. Dom Vandenbroucke s'est montré soucieux d'établir la continuité de cette évolution. Dom Stolz, au contraire, accuse la rupture qui sépare le cénobitisme primitif de la vie commune propre aux ordres apostoliques suscités déjà au XIIIe siècle, mais surtout à partir du XVIe. La différence se manifeste clairement dans l'emploi du terme : « vie apostolique ». Le cénobitisme primitif le rattachait à l'invitation du maître appelant ses apôtres à le suivre et, pour cela, à quitter leur famille et leurs biens. Les Ordres modernes y voient plutôt une allu-

sion à la vie publique du Sauveur et à l'envoi de ses apôtres à travers les nations pour les évangéliser.

L'auteur a raison, en outre, de ne pas confondre le cénobitisme monstique avec la vie en commun mise en honneur par les ordres apostoliques. On ne peut cependant pas méconnaître que celle-ci conserve beaucoup de traditions accréditées par le cénobitisme antérieur. La réduire à quelques exercices de piété et d'ascèse c'est négliger tout un régime disciplinaire dominé par une pauvreté et une obéissance qui restent dans la ligne de la *conversatio morum* des moines. Dom Stolz rapprocherait volontiers des premiers ascètes vivant dans le monde avant la naissance du monachisme ces ordres finalisés par l'évangélisation. Je me demande s'il ne faudrait pas plutôt les comparer aux anachorètes qui se préparaient dans les monastères à affronter les dangers de la solitude des déserts. Le religieux des temps modernes trouve dans la vie conventuelle une sauvegarde contre les dangers que présentent pour lui ses contacts apostoliques avec le monde.

L'introduction du sacerdoce dans l'idéal monastique marque comme une étape de cette adaptation aux exigences de l'évangélisation. Dom Stolz rattache l'usage d'ordonner prêtres les moines aux progrès des sciences sacrées et au besoin de suppléer à l'insuffisance du clergé. Les ordres modernes et les clercs réguliers procèdent donc moins d'une brisure brutale avec le monachisme antérieur que d'un épanouissement de sa vitalité intime.

Les chapitres suivants reprennent avec une originalité toujours piquante des thèmes communs à notre littérature spirituelle. On peut se rendre compte de ce que fournit d'enrichissant la lecture des Pères en parcourant le chapitre III consacré à l'imitation du Christ. L'auteur y développe l'idée du Christ pèlerin qui se fait le modèle du moine voyageur par profession puisque toute son ascèse indique une volonté de tendre vers le ciel, mais dont le désir s'est explicité en particulier par l'éloignement de sa patrie terrestre ou par une ascèse de recueillement qui en est une conséquence. Dom Stolz fait voir ensuite dans l'ascète un martyr et un soldat de Jésus-Christ. Puis il s'arrête à quelques éléments de la vie contemplative : le silence, la vie de prière, la liturgie et la dévotion personnelle, l'Ecriture Sainte. Même si l'on n'est pas toujours de l'avis de l'auteur on ne peut manquer de s'intéresser aux problèmes qu'il pose et aux opinions fortement fondées sur le dogme qu'il préconise. Sans doute avons-nous pris souvent l'habitude d'envisager nos réalités chrétiennes, la vie sacramentelle, par exemple, ou la vie d'oraison sous des angles qui débordent le sens rigoureux que leur reconnaît l'auteur par fidélité à une expérience qui a precédé celle de nos écoles modernes. Il nous est utile de confronter nos conceptions nées des

exigences actuelles de l'apostolat avec celles des contemplatifs concentrés davantage sur Dieu seul. C'est ainsi que la paternité spirituelle décrite par Dom Stolz dans son chapitre sur l'Ascète apôtre met en pleine valeur la nécessité du témoignage vivant joint à l'enseignement oral. Elle laisse dans l'ombre l'idée de la responsabilité qui aujourd'hui doit son importance à un monde où le sens de la solidarité exerce un si intense dynamisme.

L'ouvrage de Dom Stolz provoque la réflexion. Il mérite d'entrer dans toute bibliothèque spirituelle comme un essai de grande valeur.

Michel Olphe-Galliard, S. J.

CHRONIQUE

Dictionnaire de spiritualité

On nous demande encore quelquefois si le *Dictionnaire de Spiritualité* dirigé par le R. P. M. VILLER a repris sa publication. Il ne sera donc pas inutile de rappeler que depuis 1942 ont été publiés les fascicules IX-XII. Le XIIIe est sous presse. La publication a donc repris avec régularité et poursuit, avec la même conscience, sa tâche d'information. Après le fascicule XI, paru en 1948 (cf. RAM, 1949, p. 83), le fascicule XII a été publié il y a quelques mois (*Communion fréquente. — Connaissance de soi*, Paris, Beauchesne, col. 1205-1520) et ne pourra que confirmer les souscripteurs dans leur confiance pour l'avenir de l'œuvre. L'ordre alphabétique n'apporte qu'un nom de personne important, celui de Condren dont parle le regretté P. Molien. Encore faut-il noter, comme n'a pu le faire le Dictionnaire, qu'au moment où il paraissait, était soutenue devant la Faculté de théologie de Paris, une thèse dont les conclusions tendent à modifier singulièrement la manière de voir traditionnelle sur Condren. Il serait à souhaiter que la publication de cette thèse ne tardât pas trop puisqu'il y va de l'appréciation générale à formuler sur ce que l'on appelle l'Ecole française au XVIIe siècle.

Si les notices biographiques sont peu nombreuses dans ce fascicule, abondent au contraire les articles de doctrine ou d'information historique plus générale. De ce point de vue, peu de fascicules précédents sont aussi riches. Il y a d'abord la fin de l'article sur la *Communion fréquente* où le P. Duhr, dont on connaît l'information précise et étendue, continue à dérouler les fastes de cette pratique depuis le Moyen-Age jusqu'à nos jours. Cette période présente un intérêt spécial du fait qu'elle traite du Concile de Trente, du jansénisme et du mouvement inauguré par Pie X. Une bibliographie choisie aidera à développer ces excellentes indications. Le même auteur présente également un article très bien documenté sur les *confréries*. A ce propos il faut signaler quelques articles sur des sujets apparentés. Le P. Villaret, qui vient de publier le premier volume d'une histoire des *Congrégations de la Sainte Vierge* nous en donne la substance dans l'exposé général qu'il fait de ces associations que

personne ne connaît mieux que lui. Je signalerai à l'attention toute spéciale des historiens de la spiritualité mais aussi des historiens tout court, l'article de première importance que le P. Rouquette publie sur les *Congrégations secrètes*, dites *Aa*. Composé d'après des sources en très grande partie inédites, cet article offre la mise au point très désirable que l'on attendait sur ce sujet. Il faut espérer qu'il en sera fini désormais des confusions infondées, propagées sur les rapports entre ces congrégations et la *Compagnie du Saint-Sacrement* — d'autant mieux que celle ci est quelques pages plus haut l'objet d'un substantiel article dû à MM. Levesque et Heurtevent. On y verra très nettement l'organisation intérieure, le but et l'action de ces congrégations plus intimes, créées au sein des grandes congrégations mariales, en vue d'en devenir comme le levain. C'est ne connaître que très imparfaitement la vie chrétienne en France au XVIIe et au XVIIIe siècle que d'ignorer l'œuvre de ces Aa qui, groupaient l'élite du clergé et des laïques jusqu'au moment de la suppression de la Compagnie de Jésus et qui par endroits ont survécu jusqu'il n'y a pas très longtemps, puisque à Toulouse même j'ai encore eu, il y a une trentaine d'années, l'occasion de connaître plusieurs de ses derniers représentants authentiques. Des renseignements précis ont été recueillis par le P. Olphe-Galliard sur la *Composition de lieu*, les les *Conférences spirituelles* et les *Congrès*.

Les autres articles offrent un mélange plus accentué d'histoire et d'exposé doctrinal et complètent ainsi d'une manière remarquable la richesse extraordinaire de ce fascicule — et cela sur des points la plupart capitaux en spiritualité. Tel l'article sur la *conformité à la volonté de Dieu* dû à Mgr Catherinet qui, avant de donner des conclusions judicieuses, expose en plus de vingt colonnes l'attitude sur ce point des différentes écoles. Les PP. Gummersbach et Viller traitent de la *Confirmation en grâce* et précisent ses rapports avec le mariage spirituel; le P. Pegon parle de la *componction*; le P. Noble et le P. Viller de la *Confiance en Dieu*; Mgr de Bazelaire de la *Communion spirituelle*; le Dr Biot, de la *Concupiscence* au point de vue médical, le P. Baumgartner, au point de vue spirituel, en remontant aux sources scripturaires et patristiques; M. Cuttaz, du sacrement de *Confirmation*, le P. Nepper de la *Comptabilité spirituelle*. Mgr de Bazelaire amorce un article sur la *connaissance de soi*, qui se terminera dans le prochain fascicule où doivent paraître les premiers articles consacrés à cette matière immense et ardue qu'est la *Contemplation*, pour l'exposé de laquelle la direction du Dictionnaire s'est depuis longtemps efforcée de trouver des collaborateurs vraiment compétents et objectifs. F. C.

Soutenance de thèse

Le 2 juin 1950, le R. P. Antoine Liuima, appartenant à la vice-province de Lithuanie de la Compagnie de Jésus, actuellement dispersée à travers l'ancien et le nouveau monde, présentait à la Faculté de théologie de Toulouse, une thèse monumentale intitulée : *Aux sources du Traité de l'Amour de Dieu de saint François de Sales.* Je dis bien monumentale, car elle comprend, en plus de cent pages d'index de toutes sortes destinés à faciliter l'usage du volume et à synthétiser les résultats des recherches, plus de cinq cent cinquante pages dactylographiées, sans interlignes. On peut dire que le sujet a été tourné et retourné en tous les sens. Je n'ai pas besoin de faire compliment à l'auteur, reçu avec la mention *cum magna laude,* de son érudition et de sa méthode. La RAM a publié, il y a deux ans, sous ce titre *Saint François de Sales et les mystiques* (1948, pp. 220-239 et 376-385) un chapitre substantiel de ce travail qui a permis d'apprécier les qualités solides de cet exposé et ce que l'on peut en attendre comme étendue de l'information et sûreté du jugement. Aussi me contenterai-je de faire connaître comment l'auteur, se plaçant d'ailleurs, nous a-t-il dit, surtout au point de vue de ses compatriotes chez qui l'œuvre de Saint François de Sales n'est pas encore assez connue, a conçu son sujet et établi son plan. C'est qu'en effet on trouverait plutôt trois thèses qu'une, successivement traitées, si l'on ne tenait pas compte de ce point de vue un peu particulier. Partant donc de cette idée que la principale source du traité était l'amour que S. François de Sales éprouvait lui-même pour Dieu, le P. Liuima recherche d'abord d'où vint à saint François de Sales cette prédilection pour le thème de l'amour de Dieu. C'est donc le problème de sa formation spirituelle qui est examiné à propos de l'histoire du livre. On relève dans sa vie et ses œuvres soit avant soit après le traité les manifestations de cet amour, C'est ainsi toute la vie intérieure du saint qui est passée en revue. Il y a là une grande richesse de documentation avec d'abondantes citations qui montrent l'auteur aussi au courant des études salésiennes qu'indépendant dans son jugement. Vient alors le problème de sa formation spirituelle où est particulièrement mis en relief le rôle de ses maîtres jésuites, qui n'avait jamais été aussi étudié. C'est même un point sur lequel ont particulièrement porté les critiques de plusieurs membres du jury. L'auteur exalte ensuite en François le modèle de l'humanisme chrétien puis, — et c'est ici que se placent dans son œuvre les pages publiées par la *Revue,* saint François de Sales et la mystique. L'étude de l'ascension mystique du saint forme un complément naturel de cette partie. L'auteur y étudie les influences

subies : sainte Jeanne de Chantal, le Visitation, le rôle direct de la grâce et l'onction qui en traduit l'influence.

Ayant ainsi mené à terme sa première partie consacrée « aux eources du thème de l'amour de Dieu » en 256 pages équivalant à un bon in-8°, l'auteur aborde le sujet auquel faisait naturellement songer le titre de sa thèse et qui lui permet d'apporter des renseignements très minutieux sur le style de saint François de Sales et sa manière d'utiliser ses sources. Ce serait plutôt une thèse d'ordre littéraire si le caractère de la documentation salésienne ne nous maintenait le plus souvent dans le domaine de la théologie, Le P. Liuima étudie d'abord les auteurs classiques puis la tradition : textes des Pères de l'Eglise, vies de saints, théologiens et auteurs spirituels, les Conciles et la liturgie, enfin l'Ecriture qui à elle toute seule réclame plus de cent vingt pages. Il ne s'agit pas seulement d'un répertoire, maie de jugements de valeur intéressants. Il faut souhaiter que cet ouvrage ne reste pas trop longtemps inédit car il constitue une contribution notable à l'histoire de la littérature spirituelle française aux débuts du XVIIe siècle. F. C.

Sens spirituel

La controverse récemment soulevée à l'occasion des efforts tentés pour remettre à l'honneur le sens spirituel de l'Ecriture aura eu entr'autres ce résultat de nous valoir l'apparition d'un ouvrage de première valeur dû au R. P. de Lubac, et intitulé : *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène* (Paris, Auber, in-8°, 448 pages, coll. *Théologie*, n. 16). Nous avons déjà eu l'occasion de louer cet effort à propos de deux volumes des *Sources chrétiennes* où était amorcée cette publication (RAM, 1939, p. 91-93). Inutile de signaler une fois de plus la richesse du contenu où l'on ne sait qu'admirer le plus d'une documentation prodigieusement vaste comme en témoignent les multiples notes illustrant le texte au bas des pages ou l'aisance avec laquelle est portée cette documentation et le caractère très personnel de l'interprétation. Origène n'est pour ainsi dire qu'un symbole. A juste titre son œuvre exégétique est mise en avant et étudiée à fond car, on ne saurait trop le redire, c'est grâce à lui que l'étude de l'Ecriture a pris l'ampleur que nous lui voyons dans l'antiquité chrétienne et depuis; il en a donné le modèle, tracé les règles et ses erreurs sont peu de chose auprès des services rendus et de l'exemple donné. Il y aura donc déjà beaucoup à prendre dans les pages qui lui sont consacrées directement, mais l'étendue même de la conclusion (soixante-treize pages serrées) invite d'elle-même à s'appesantir sur ces lignes d'une grande actualité où l'auteur prend avec beaucoup d'intelligence la defense du sens spiri-

tuel, en expose les raisons et la signification profondes, montrant à quel point cet « esprit » nous permet de pénétrer plus à fond le mystère du Christ et de son amour et, tout en maintenant nettement la différence des deux Testaments, met en plein relief l'unité foncière qui a présidé à leurs destinées, en nous faisant communier aux pensées les plus chères de nos Pères dans la foi.

Liturgie et spiritualité.

— Les deux articles consacrés par la RAM en janvier et avril 1948 à l'encyclique sur la liturgie ayant été récemment interprétés inexactement, dans une revue et par une plume dont je me plais à reconnaître la valeur, je me vois obligé de rétablir la réalité. Il n'y avait nullement l'intention de revenir aur une polémique vieille de plus de trente ans, bien qu'en effet l'encyclique lui apporte la solution définitive. La raison d'être des deux articles indissolublement unis est plus simple. Tout en portant au titre cette mention : *Sur la sainte liturgie,* l'encyclique a un objet à la fois plus étendu et plus complexe : « Bien que, dit Pie XII, cet apostolat liturgique nous apporte un grand réconfort à cause des fruits salutaires qui en proviennent, la conscience de notre charge nous impose pourtant de suivre avec attention ce renouveau tel qu'il est présenté par quelques-uns et de veiller soigneusement à ce que les initiatives ne dépassent pas la juste mesure ni ne tombent dans de véritables excès... Certains sont trop avides de nouveautés et se fourvoient hors des chemins de la saine doctrine et de la prudence. Car en voulant et en désirant renouveler la sainte liturgie, ils font souvent intervenir des principes qui en théorie et en pratique compromettent cette sainte cause et parfoia même la souillent d'erreurs qui touchent à la foi catholique et à la doctrine ascétique. La pureté de la foi et de la morale doit être la règle principale de cette science sacrée qu'il faut en tous points conformer aux plus sages enseignemente de l'Eglise ». La fidélité aux enseignements du Souverain Pontife exigeait donc que l'on fît écho à ce double aspect de sa doctrine. C'est ce que nous avons fait en relevant soigneusement dans le premier article ce qu'enseigne l'encyclique sur la spiritualité catholique dans ses rapports avec la liturgie et les erreurs ou déviations qu'elle signale et proscrit. C'était le premier devoir d'une revue spécialement consacrée à la spiritualité dans son ensemble. Et cela s'imposait d'autant plus qu'il était facile de prévoir que cet aspect critique et cette justification de la piété chrétienne en dehors du terrain liturgique retiendraient médiocrement l'attention des revues ou des auteurs spécialement intéressés par la liturgie et risqueraient donc d'être à peu près complètement négligés dans les études sur l'encyclique, comme l'expérience l'a d'ailleurs montré. Il suffit pour le constater de parcourir la très abondante bibliographie donnée par la revue en question

elle-même (*Les Questions liturgiques et paroissiales*, 1950 : Autour de l'encyclique « Mediator »). Il est tout à fait inexact d'écrire à ce propos à mon sujet : « Il n'a su voir dans l'encyclique qu'une monition redressant des erreurs et certaines précisions théologiques sur la messe ». Comme si trois quarts de page où est traitée la question des précisions théologiques devaient faire oublier au critique les douze autres du second article et en particulier les cinq du début très pleines, toutes à la louange de la liturgie et où on lit des phrases comme celle-ci :

« L'encyclique « Mediator Dei » contient, on l'a vu, de graves avertissements et de vives critiques portant sur certains errements concernant soit la liturgie soit la vie spirituelle en général. Ce serait évidemment fausser la pensée du Souverain Pontife et se méprendre totalement sur ses intentions que de s'en tenir exclusivement à cet aspect du document romain. Si important qu'il soit, il ne prend sa vraie signification qu'en liaison avec l'enseignement positif donné sur la liturgie elle-même puisque c'est l'objet propre de l'encyclique. Le Pape entend en même temps que rectifier les positions, encourager sans réserve le mouvement liturgique authentique et provoquer par là même dans l'Eglise un élan renouvelé vers une compréhension et une pratique plus satisfaisante du culte chrétien. C'est l'objet des précieux enseignements qu'il expose tout au long de l'Encyclique et le fruit principal à retirer de sa lecture ». Et l'article continue ainsi, pendant cinq pages, avant de donner l'analyse détaillée du document, à mettre en relief l'efficacité de la liturgie par rapport à la vie chrétienne et par suite la grandeur de l'œuvre du Pape qui la recommande. Je ne puis transcrire ici ces cinq pages très drues qui représentent un effort très conscient et appliqué pour exprimer le plus de choses en peu de mots. Je me borne à quelques traits qui sont comme autant de chefs de développement : « L'action liturgique peut et doit devenir un instrument puissant de rechristianisation et de développement de la vie surnaturelle. Elle présente en effet les moyens les plus efficaces pour nous ramener aux vérités essentielles et nous garantir contre les assauts du naturalisme ambiant. Et tout d'abord rien ne peut contribuer davantage à nous redonner le sens de Dieu et du mystère... Non moins importante est l'efficacité de la liturgie en ce qui concerne Jésus-Christ et sa place centrale dans le christianisme... Au soir de ces fêtes du Christ que ramène périodiquement l'année liturgique, n'est-ce pas la parole de saint Pierre qui se présente tout naturellement à nous : « Seigneur à qui irions-nous? C'est vous qui avez les paroles de la vie éternelle »... Il en est de même pour l'Eglise, qu'il s'agisse de la hiérarchie qui la dirige ou du corps mystique qu'elle constitue... Mais en même temps la liturgie met aussi en relief le rôle que le Christ a réservé à la masse des fidèles... Elle imprime fortement

dans les âmes la conviction que nous sommes bien vraiment, sous toutes les différences que peut présenter notre vie d'ici-bas, les enfants d'un même père céleste, les frères d'un seul et unique Sauveur dans l'unité de notre sainte Mère l'Eglise et la commune vocation à la possession de l'héritage paternel... Si imparfaite que soit ici-bas par notre faute l'actuation de ces réalités divines, elles n'en ont pas moins marqué depuis des siècles nos générations et nos nations chrétiennes et rien ne nous les rend plus vivantes que la participation à la même liturgie et la présence autour d'un même autel ».

Vraiment j'ai le droit de demander si c'est là ne voir dans l'encyclique « qu'une monition redressant des erreurs » et je voudrais savoir si mon distingué contradicteur a trouvé ailleurs beaucoup de pages aussi sympathiques et éclairées sur la valeur religieuse de la liturgie et la bienfaisance de l'encyclique.

Il est vrai que, théologien de profession, je n'ai pas manqué de signaler l'intérêt particulier que présentent les deux passages où le texte utilise la théorie qui voit dans la séparation des espèces sur l'autel le symbole de l'immolation non sanglante du Christ. J'y consacre quelques lignes (p. 111) et cite même le texte original, après avoir écrit : « Le texte vaut la peine d'être cité puisqu'il assure désormais à cette explication une valeur particulière (parmi les diverses explications proposées par les théologiens) ». S'appuyant sur un travail du chanoine Thomas qui n'apporte rien de nouveau en la matière et se contente de mettre en lumière le principe classique qu'une encyclique habituellement n'entend dirimer aucune controverse, mon contradicteur prétend que j'ai eu tort d'écrire la phrase que je viens de rappeler. Je le regrette, mais il n'est pas moins vrai que cette phrase sans empiéter le moins du monde sur la liberté des opinions, exprime le minimum de déférence dû à un document pontifical. Dire que l'encyclique assure à une opinion une valeur particulière ce n'est pas renier une doctrine que j'ai toujours enseignée et appliquée, en matière de théologie positive et qui seule donne satisfaction à toutes les exigences du problème, mais simplement reconnaître que, du fait que le Souverain Pontife utilise une opinion, celle-ci extrinsèquement en reçoit un surcroît d'autorité qui ne saurait être négligé, sans que pour cela rien soit changé à la valeur des arguments directs qui la rendent plus ou moins probable. Au surplus nous avons en spiritualité un autre exemple connu où l'on peut voir que tous les théologiens n'acceptent pas une manière de voir aussi libérale : l'encyclique de Léon XIII *Divinum munus* sur le Saint-Esprit, du 9 mai 1897. Le Pape y utilise la doctrine thomiste sur les dons. Cela a paru à beaucoup comme une sorte de consécration officielle de cette doctrine.

F. C.

BIBLIOGRAPHIE [1]

I. — *MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.*

M. Staehlin, SJ. — Boletin de espiritualidad. — RF. 1949, 139; 81-89.

W. Everaet. — De Rol van Ascese en Mystiek in de Kerk. — Coll. Mech. 1. 1949, 34, 283-291.

M. J. Smits van Waesberghe, SJ. — Katholische Nederlandse Mystiek. — Amsterdam, Meulernhoff, 8°, 406.

II. — *PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.*

V. de Broglie, SJ. — De fine ultimo humanae vitae. Tr. theologicus. Pars prior positiva. — Paris, Beauchesne, 1948, 8°, VII-300.

R. Morency, SJ. — L'union du juste à Dieu par voie de connaissance et d'amour. — *Sciences ecclésiastiques*, 1949, 2, 109-128.

L. Guillermit et J. Vuillemin. — Le Sens du Destin. — Neuchâtel, La Baconnière, 1948, 12°, 261.

III. — *PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.*

H. Fichtenau. — Asehe und Laster in der Anschauung des Mittelalters. — Vienne, Herder, 1948, 8°, 128.

R. Maistriaux. — L'étude des caractères. — Bruxelles, Action familiale, 1948, 8°, 48.

P. Tiberghien. — Vice et Maladie. —Mélanges de sc. rel., 1948, 5, 197-216.

A. Vandenbunder. — De distractionibus. — Coll. Brug., 1949, 45, 47-52.

— De distractionibus impugnandis et sanctificandis. — Coll. Brug., 1949, 45, 122-128.

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : EC : *Etudes carmélitaines*; NRT : *Nouvelle revue théologique*; OGL : *Ons geestelijk leven*; RSR : *Recherches de science religieuse*; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*; SC : *Scuola Cattolica*; VC : *Vita cristiana*; VS : *Vie Spirituelle*; VSo : *Vida Sobrenatural*; Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

P. Lacouline. — Imperfection et péché véniel. — Université Laval, Québec, 1945, Faculté de Théologie, 8°, 20.

V. Monty, SJ. — La nature du péché d'après le vocabulaire hébreu. — *Sciences ecclésiastiques*, 1948, 1, 95-109.

V. Monty, SJ. — Péchés graves et légers, d'après le vocabulaire hébreu. — *Sciences ecclésiastiques*, 1949, 2, 129-168.

Ch. Moeller. — Réflexions en marge du « Satan » des Etudes carmélitaines ; Coll, Mechl. 1949, 34, 191-202.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

P. Parente. — The mystical Life. — St Louis Herder, 1946, 8°, IX-272.

M. Staehlin, SJ. — Apariciones. — RF., 1949, 139, 443-464, 546-562, 140, 71-98.

Dom G. Sitwell. — Contemplation in the Scale of Perfection. — Downside Review, 1949, n. 2, 209, 276-290.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

A. Simonet — Vers l'oraison. — Rev. dioc. de Namur, 1941, 4, 1-11.

A. Simonet. — Qu'est-ce que l'oraison ? — Rev. dioc. de Namur, 1949, 4, 242-250, 333-346.

Silvester van Veghel, OFMCap. — Het gebedsleven. — Haarlem, Gottmer, 8°, 1948, 504.

J. Lewis, SJ. — Le rôle de l'élection dans les Exercices spirituels de saint Ignace. — *Sciences ecclésiastiques*, 1949, 2, 109-128.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES.

C. Spicq, OP. — Spiritualité sacerdotale d'après saint Paul. — Paris, éd. du Cerf, 1949, 8°, 202 (Lectio divina).

A. Schulte. — Le prêtre dans l'œuvre de sa propre sanctification. Trad. E. Robbin. — Tournai, Casterman, 1947, 12°, 230.

J. Monchanin. — Essai de spiritualité missionnaire. — Eglise vivante, 1949, 1, 267-271.

J. M. Baidal. — Los estados canonicos de perfeccion y los intitutos seculares. — Verdad y vida, 1949, 195-232.

H. van Mierlo, MSC. — De verplichting der kloosteregels. — OGL, 1949, 26, 72-78, 138-147.

Benoît du Moustier. — Nieuvere schrijven uit de Orde der Trappisten. — OGL, 26, 1949, 225-233.

A. Quaglia, OFM. — Origine e sviluppo della Regola francescana. — Naples. Monastero S. Chiara. 1948. 8°. VIII-155. Cf. AFH, 39 (1946/1948), 293-305.

V. Berto. — D'une prétendue spiritualité du laïcat. — Pensée catholique, 1949, 11, 30-46.

A. Dondeyne. — L'intellectuel chrétien. La formation religieuse et apostolique de l'intellectuel. Trad. X. Delbecq. — Louvain, Equipe universitaire, 1948, 12°, 63.

VII. — HISTOIRE : TEXTES, DOCUMENTS, ÉTUDES.

A. Gelin. — Les idées maîtresses de l'Ancien Testament (Lectio divina). — Paris, éd. du Cerf, 1948, 8°, 88.

Dom H. Duesberg. — Les valeurs chrétiennes de l'Ancien Testament. — Abb. de Maredsous.

A. Hulsbosch, OSA. — De Ascese in Augusinus'belijdenissen ; OGL, 1949, 26, 72-78, 138-147.

M. Van Assche, OSB. — « Divinae vacare lectioni » De «ratio studiorum » van Sint Benedistus. — Sacris erudiri, 1948, 1, 13-34.

Aelred de Rievaulx. — L'amitié spirituelle (Bibl. de Spir. médiévale). Présentation, traduction et notes par J. Dubois.— Bruges, Beyaert, 1948, 8°, 208.

J. Sanchis, OFM. — Corientes ideologicas que preparann la sintesis escolastica de la ciencia mística. — Verdad y vida, 1949, 1, 337-360.

A. Dumon, OSB. — Grondleggess der Middleeuwse vroomheid. — Sacris erudiri, 1948, 1, 206-224.

J. R. H. Moorman. — The Sources for the Life of S. Francis of Assisi With a Foreword by A. G. Little. — Manchester University Press, 1940, 8°, XVI-176. Cf. M. Bihl, OFM., in Arc. F. H. 1946 (1948), 39, 3-37 et 279-287.

B. Madariaga, OFM. — La « imagen de Dios » en la metafisica del hombre segun S. Buenventura. — Verdad y vida, 1949, 7, 145-194, 297-336.

M. Oltra, OFM. — Teoria del amor en san Buenaventura. — Verdad y vida, 1949, 233-258.

M. Bihl, OFM. — Fr. Bertramus von Ahlen, OFM. Ein Mystiker und Scholastiker c. 1315 (Versuch ueber dessen Schrift : « De laude Domini novi saeculi ») AFH. 40 (1947/1949), 3-48.

V. Doucet, OFM. — Angelus Clarenus Apologia pro vita sua (texte p. 93-200). — Arc Fr. Hist. 30 (1946), 63-200.

M. Martins. — O Vergel de consolaçâo. — Broteria, 1949, 49, 420-433 (mil. 14 s.).

T. Snijders. — Z Jesus' « leven in ons » in het kerkeltijk Jaar volgens « die Evangelische Peerle ». — OGL, 1949, 25, 282-287.

T. Snijders. — « Van alle eeuwigheid in Jezus Christus, den Beminde » (Eph. 1, 4) volgens de Evangelische Peerle. — OGL, 25, 1949, 347-353.

T. Snijders. — « Dat ik als een nieuwe mensheid voor U mogen zijn », volgens de Evangelische Peerle. OGL, 1949, 26, 160-167.

J. Cele. — Duutsche Sermone, édit. T. J. de Vries. — Zwolle, Willink, 1948, 8°, 80.

H. Lippens, OFM. — Henry de Baume, coopérateur de sainte Colette. Recherches sur sa vie et publication de ses statuts inédits. Une contribution à l'histoire de la réforme dans l'ordre des Frères Mineurs au XVe siècle. — Sacris erudiri, 1948, 1, 232-276.

G. Pollicini. — Opere giovanili di S. Bernardino da Siena. Studio sui codoci autografi. — Misc. Franc., 1949, 49, 301-349.

J. Nouwens. MSC. — Zacheus en de Honderdman bij Buonsignore Cacciaguerra. — OGL, 1949, 25, 275-281.

P. Leturia, SJ. — Libros de horas, Anima Christi, y Ejercicios expirituales de S. Ignacio. — Arch. hist. S. J., 1948, 17, 3-50.

J. Calveras, SJ. — Los « Confesionales » y los Ejercicios de san Ignacio. — Arch. hist. S. J., 1948, 17, 51-101.

M. Batllori, SJ. — Zur Anpassung der Exerzitien bei den Schweizer Jesuiten und Benediktinern des 17. und 18. Jahrhunderts. — Archiv. hist. S. J., 1948, 17, 160-172.

C. B. Bayle. — Los ejercicios de san Ignacio en América durante la época española. RF. 1949, 139, 27-47.

M. Nicolau, SJ. — Jerónimo Nadal. Obras y doctrinas espirituales. Madrid. Instituto Francisco Suarez. 1949. 8°. XXXVI-569.

J. B. Gomis. OFM. — La « historia de las idas estéticas en España » de Menéndez Pelayo : El Beato Juan de Avila, Fr. Diego de Estella y Fr. Juan de los Angelas. — Verdad y vida, 1949, 99-120.

I. Iparraguire, SJ. — Estudios decisivos para fijar el texto auténtiso ; del « Cantico espiritual », de san Juan de la Cruz. — Estudios eccl., 1949, 23, 227-232.

I. Schmidt, OFM. — Bibliografia di S. Leonardo da Porto Maurizio AFH 140 (1947/1949), 208-275.

B. Innocenti, OFM. — Relazione della missione data da S. Leonardo da Porto Maurizio nel 1747 a Medicina (Bologna). Afr. H. 29 (1946) 238-278.

C. Maréchal. — La vraie doctrine philosophique de La Mennais : le retour à la raison. — *Revue Philos.*, 1949, 139, 319-330.

« Il ne prétend point substituer pour aucune âme sa doctrine à l'indispensable médiation du Sauveur. Son propos est uniquement celui d'un philosophe chrétien qui, délivrant l'intelligence, ouvre lè chemin du salut ».

Pasteur M. Thurian. — Les grandes orientations actuelles de la Spiritualité protestante. — Irénikon, 1949, 22, 368-394.

L. Gardet et M. Anawati. — Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée. — Paris, Vrin, 1948, 8°, VII-543 (avec préface de L. Massignon).

R. Derathé. — Les apports de la morale et de la religion chez Jean-Jacques Rousseau. — *Rev. Philos.* 1941, 139, 143-173.

L. Bopp. — L'art de vouloir, d'aimer, de comprendre ; nouveaux exercices spirituels. — Genève, éd. du Mont-Blanc, 1947, 12°, 167.

Exposé d'une sorte de gymnastique spirituelle d'ordre philosophique.

LE MORALISME RELIGIEUX

Il n'est pas facile de se donner une spiritualité tout à fait au point. Nos tempéraments divers, les expériences personnelles dans lesquelles nous engagent les hasards ds la vie et dont nous nous inspirons trop exclusivement parfois, nos études particulières nous exposent terriblement à pencher, les uns trop à gauche, les autres trop à droite. L'équilibre est une merveille. Cependant, c'est à l'équilibre que, notre vie durant, nous devons tendre de tout notre esprit et de toutes nos forces.

Dans les derniers temps plus que jamais, j'ai été frappé de constater qu'il y avait — même parmi les très bons chrétiens, — deux façons très différentes de concevoir et de pratiquer la vie chrétienne, deux façons dont les conséquences recpectives divergent en sens très opposés et qui, dès lors, ne peuvent être de même qualité et de bienfaisance égale.

Il paraît opportun de traiter ce sujet. Cependant, en commençant, je dois me mettre et mettre le lecteur en garde contre ce qui pourrait n'être qu'un jeu facile d'antithèse. Le danger est d'exagérer dans un sens ou dans l'autre..... ou dans tous les deux. Il est d'autant plus réel que les deux conceptions et pratiques de vie chétienne que nous allons tâcher de définir n'existent pas à l'état pur dans les individus. Il s'agit donc plutôt de tendances plus ou moins marquées. En tâchant de les caractériser, nous allons fatalement schématiser. Nous y mettrons plus de logique géométrique qu'il n'y en a dans la vie. Au lecteur de n'oublier à aucun moment ces remarques préliminaires.

La première des deux conceptions que nous visons, appelons-la tout de suite par son nom, dans le but d'orien-

ter les idées : c'est le moralisme. Assurément les moralistes étant de vrais croyants, commencent par poser Dieu. Ils savent que la morale repose sur Dieu et que, sans Dieu, elle aurait du mal à s'imposer. Mais ils ne s'attardent guère à la contemplation de Dieu. Ils sont plus pressés de savoir comment il faut vivre que de pénétrer dans la connaissance de Celui qui leur donne la vie et pour lequel ils vivent. Dieu, ils le considèrent surtout ou même, parfois, exclusivement comme un Maître exigeant. L'homme doit passer sa vie à tâcher d'accomplir les volontés de ce Maître redoutable. Car, créé par Dieu, l'homme dépend complètement de son Créateur : il en dépend et pour l'être et pour l'agir. Pour être en état d'obéir à Dieu, l'homme doit se former à la docilité et cultiver en lui les vertus morales dont, heureusement, Aristote nous a laissé une étude exhaustive en quatre grandes parties : la prudence, la justice, la tempérance et la force. Très particulièrement, l'homme fera bien d'éduquer sa volonté et de la durcir. Car il doit, coûte que coûte, accomplir les commandements de Dieu. Cette obligation le presse constamment et c'est ce motif qui doit sans cesse décider de son comportement. Au reste, s'il se montre un serviteur fidèle, son Maître le récompensera magnifiquement; si non, il sera puni sans rémission.

Répétons-le : cette description du chrétien moraliste est inadéquate, incomplète. Dans la réalité, son âme est moins simple. Lui aussi croit que Dieu est infiniment bon, infiniment miséricordieux et il se le répète pour calmer ses inquiétudes. Il sait, lui aussi, que le premier et le plus grand commandement est d'aimer Dieu et il prétend l'observer. Malgré tout, le climat affectif de cette âme est bien déterminé, semble-t-il, par les idées que nous disions plus haut.

Face à ce chrétien moraliste, se présente l'autre, le chrétien... Comment dirons-nous ? On dit parfois le chrétien mystique. Parler ainsi c'est abuser des mots. Disons donc le chrétien tout court, le vrai chrétien. Pour celui-ci, Dieu est le Maître, bien sûr : Il l'est tout d'abord et ontologiquement. Mais l'admirable, c'est qu'Il veut être aussi

notre Père. C'est sous cet aspect que le voit surtout et que l'aime cette autre espèce de chrétien. Dieu nous a créés par amour, pour nous amener à partager un jour, dans la vision béatifique, la vie même de la Trinité, la béatitude divine. Nous sommes aimés d'un amour gratuit, infini.

Aux stupéfiantes libéralités de Dieu, la première réponse de l'homme fraîchement créé fut une misérable attitude de pur égoïsme. C'est alors que l'amour de Dieu pour nous se manifesta plus incroyable que jamais : « Dieu se plongea dans le néant de sa créature pécheresse pour la ramener à lui (1) ». Il s'est fait homme et pour les hommes, devenus ses frères, Il a expié, Il a mérité. L'homme-Dieu qui a fait cela s'appelle Jésus-Christ. Quand on a dûment constaté le fait effarant d'un pareil amour, il n'y a plus qu'à y répondre avec de l'amour. Cet amour-réponse Dieu n'a pas voulu seulement le provoquer dans nos cœurs d'hommes, Il nous le donne, surnaturel, en nous communiquant au baptême, avec la grâce sanctifiante, une disposition filiale issue de celle même du Fils. Alors, dans le baptisé, dans ce fils adopté, ce n'est plus l'obligation, c'est la reconnaissance amoureuse qui devrait dorénavant decider de tout. Selon les paroles mêmes de Jésus-Christ, c'est parce qu'il aime, que le chrétien observe les commandements : « Si diligitis Me, mandata mea servate » (Jo. 14-17). L'obligation le préoccupe peu : il aime. Et les sacrifices personnels que l'accomplissement des vouloirs divins entraîne inévitablement, il les consent volontiers, encore qu'il en ressente les déchirements. Mieux qu'en toute autre façon, il y trouve l'occasion souhaitée de démontrer son amour pour Dieu. Tout de même, s'il aspire au ciel, c'est de moins en moins à cause de la récompense qui l'attend là, que parce qu'il y rencontrera parfaitement son Dieu et que dès lors il possèdera Celui qu'il aime. *Non sine praemio diligitur, sed absque intuitu praemii* (S. Bernard).

Pareille vie d'amour ne se réalise pas tout de suite dans le chrétien dont nous parlons ; c'est à la réaliser de mieux en mieux que ce chrétien s'applique. C'est la grande

(1) M. DE MONTCHEUIL, SJ., *Mélanges théol.*, p. 356.

affaire qui l'occupe. Il sait que ce temps lui a été donné pour passer peu à peu des vilenies de l'égoïsme aux admirables générosités de l'amour. Cette montée ne va pas sans arrêts et même, parfois, sans reculs momentanés. Ce chrétien a encore des périodes de laisser-aller ou de faiblesses. Alors, il tâche de réchauffer de son mieux sa charité attiédie et, s'il le faut, il se stimule par la crainte même de l'enfer.

En somme, deux types de chrétiens fort différents. La vie du chrétien moraliste est dominée par l'idée d'obligation. S'il se sait obligé, il marche ; sinon il ne bouge guère. Le constant souci de satisfaire exactement au devoir développe souvent chez ces hommes une préoccupation légaliste, des inquiétudes juridiques qui vont parfois jusqu'au scrupule inclusivement. Expérience trop fréquente, hélas ! En face de toute action qui se propose, sa première question est : puis-je ? Ou dois-je ? Y a-t-il obligation ou défense ? Obligation gratuite ou non ? Cela fait comprendre comment cette espèce de chrétiens a pu en arriver à faire consister dans l'observation de la loi l'essence de la vie chrétienne. Pourtant on ne peut nier que, parmi ces hommes, il n'y ait des specimens remarquables de serviteurs fidèles jusqu'à l'héroïsme et qui, dans cette constante fidélité, se sont forgé des âmes étonnantes de justice, d'honnêteté et d'énergie. Hélas ! il n'est pas rare que ces hommes admirables se persuadent qu'il ne tient qu'à eux-mêmes d'être ainsi honnêtes et forts jusqu'au bout, malgré les séductions de l'intérêt et de la passion. Ils admettent que la grâce de Dieu est un secours utile ; ils ne pensent pas qu'il leur soit indispensable. Ils se flattent que des gens formés comme eux y suffisent. On se rappelle la prière du Pharisien dans le Temple. En vérité, ce n'est pas une prière. Ces gens prient peu et quand ils le font ce n'est guère pour demander de l'aide à Dieu. On les entendra dire plutôt : Avec de la volonté on fait tout. Ils ignorent, évidemment, que tel propos est authentiquement de Pélage. Certes, avec de la volonté, on fait beaucoup ; et même on ne fait rien sans elle. Mais toute notre volonté est incapable de faire de nous des saints. Dieu seul fait des saints, parce que

Dieu seul peut s'unir les âmes. Aussi bien ces volontaristes portent-ils le principal de leur attention et de leurs efforts sur la culture des vertus morales et, en particulier, sur la formation du vouloir.

Cette formation moraliste produit parfois des résultats enviables, mais des résultats de l'ordre simplement naturel et humain, tandis que la perfection chrétienne est surnaturelle. La vie chrétienne doit se placer sur un plan transcendant. Les moralistes l'oublient qui en arrivent parfois à imaginer que le ciel — la possession de Dieu — n'est pour nous qu'une conquête à faire, alors qu'il est essentiellement un don à recevoir. Dans ces conditions, il n'est pas dificile de se figurer leur vie intérieure : c'est une attention aussi constante que possible à eux-mêmes. Les moralistes sont toujours plus ou moins inquiets de ne pas oublier de faire ceci et cela et encore cette autre chose, d'éviter ceci et cela. Mais d'être attentif à Dieu, à sa présence, à ses inspirations ; d'être aux écoutes de l'Esprit-Saint et de tâcher de collaborer avec Lui, ils n'en sont guère soucieux. Peut-être le souhaitent-ils ; mais, absorbés par les soucis multiples que nous avons dits, ils n'ont plus ni le temps ni la force d'en faire encore davantage.

Ces moralistes ne seront sans doute jamais des hommes d'oraison, parce que faire oraison, c'est chercher Dieu, Le rencontrer et converser avec Lui. Ils oublient de chercher Dieu. Ils cherchent de belles, de profondes idées ; ils en tirent fort logiquement telles et telles conclusions pratiques ; ils établissent des règles de conduite et se donnent d'excellents motifs pour les bien observer, — oubliant peut-être le principal et le plus puissant qui est l'amour de Dieu ; mais ils prient à peine. sauf au début pour orienter leur effort vers Dieu, croyant que cela suffit, et à la fin pour le colloque, qui est, lui, de la vraie prière. Il font de l'exégèse, de la morale, de la psychologie ; mais ils ne cherchent pas Dieu et donc ils ne le trouvent pas, ils restent seuls. Pareille oraison, presque toujours assez laborieuse, assez sèche, nullement enthousiasmante, est, en général, assez dure. Pour y persévérer longtemps, je veux dire pendant toute sa vie, alors même que les idées devien-

nent plus ou moins banales, usées, pour cela il faut une dose peu ordinaire d'énergie. Certains l'ont, mais beaucoup ne l'ont pas. Ceux-ci, il est à craindre que peu à peu ils abandonnent la méditation.

Il est à craindre aussi que ce moralisme développe peu la générosité. Il peut faire, il fait des hommes de devoir, comme il est juste de le reconnaître et comme nous l'avons reconnu. Ses tenants feront le nécessaire. Peut-être même en feront-ils davantage dans le but de s'entraîner et de former le vouloir. Mais de le faire pour Dieu, pour ressembler à Jésus-Christ, le type même de la vie chrétienne, cela leur paraîtra peu raisonnable. De fait, cela est d'un autre monde que ce monde des moralistes et cela suppose d'autres âmes. Faire son devoir, c'est beaucoup ; mais, du point de vue chrétien, ce n'est pas assez. L'amour va plus loin que le devoir et le christianisme prétend faire vivre d'amour. En somme, ce qu'il faut reprocher aux moralistes, ce n'est pas ce travail indispensable d'éducation morale auquel ils se livrent, — encore qu'ils l'exagèrent parfois, — ce qu'il faut leur reprocher, c'est de le faire trop exclusivement. Ce qu'on leur reproche, c'est ce qu'ils ne font pas et qu'ils devraient ajouter à ce qu'ils font pour constituer une vraie vie chrétienne. Le moralisme est une attitude chrétienne incomplète, insuffisante ; ce qu'il néglige ou omet, c'est précisément l'essentiel du christianisme : la culture de la charité. « L'éducation de la volonté est certes très opportune, mais ne fûmes-nous pas tous baptisés au nom de la Très Sainte Trinité pour vivre de notre vie divine de fils par la grâce du Christ dans le Saint-Esprit ?... Des intérêts graves sont ici engagés. Trop d'âmes ont étouffé dans la prison du moralisme religieux. Nous avons trop peiné depuis vingt ans à réapprendre de saint Paul, de saint Jean et de tous les grands chrétiens le fond vivant du christianisme... pour ne pas nous émouvoir lorsque cette délivrance semblerait de nouveau mise en cause » (1).

C'est d'ailleurs dans la charité que les moralistes trou-

(1) P. Doncoeur, S. J., *Etudes*, 20 juin 1923, p. 701.

veraient le plus sûrement l'énergie nécessaire pour réaliser leur idéal de vie, mais, cette vie, la charité la transformerait. Au lieu de la vie dominée seulement par le sentiment de l'obligation, Notre-Seigneur Jésus-Christ est venu provoquer et stimuler, en ceux qui veulent Le suivre, une vie inspirée, comme la sienne, par l'amour du Père. La vraie vie chrétienne s'épanouit dans un climat fort différent de celui du moralisme. Elle tâche d'être la réponse de l'homme à l'amour merveilleux dont il se sait l'objet de la part de Dieu. Cette réponse d'un être intelligent et libre ne peut être que l'amour. Dans ce mouvement de l'âme humaine vers Dieu, il y a, au fond, quelque chose de naturel : l'élan spontané d'une nature faite pour Dieu et qui se rend compte plus ou moins que Dieu seul peut combler son vide. Mais il y a surtout, dans le baptisé, cette charité surnaturelle et filiale qui découle en lui de la plénitude du Christ et que l'Esprit-Saint répand dans les âmes qui croient. Nous avons grâce pour aimer Dieu. C'est ce penchant naturel et cette grâce que nous devons exploiter. Et qu'on ne me chicane pas sur ce mot aimer. Il ne s'agit pas de sentimentalité et d'amourette. L'amour est chose autrement grave. Aimer, c'est avoir pour quelqu'un, — l'amour est entre personnes — une inclination volontaire si profonde que pour celui-là on est prêt à tout. C'est ainsi que le Christ aimait son Père ; c'est ainsi que les premiers chrétiens aimaient le Christ. Cet attachement à Jésus de la première génération chrétienne, on l'a comparé, avec une admirable justesse, à l'amour des fiancés. Ce que l'amour naissant produit normalement d'intensité de vie, de générosité dans le don de soi et, en même temps, de bonheur, d'épanouissement de tout l'être dans les personnes qui aiment, c'est bien ce qu'on observe chez les premiers disciples. Dans cet amour, il y a du sentiment, bien sûr : demandez-le à Pierre, à Jean. Mais il y a bien plus : il y a un élan de l'être le plus profond, de l'être chez qui l'amour est l'activité suprême, la synthèse des énergies vitales, des plus hautes surtout, un élan qui décide de tout le reste de la vie. Le tout haussé, sublimé par la grâce surnaturelle. Par cette grâce dérivée de Lui, le Christ vient en nous aimer son Père, prolongeant en nous et multipliant par

nous son amour de Fils, si bien que le chrétien doit dire comme Paul : désormais, ce n'est plus moi seulement ; en moi c'est le Christ qui vit, qui aime. Evidemment, dans la mesure même où cet état d'âme se réalise en lui, le chrétien dépasse le stade des préoccupations légalistes et juridiques. Il ne s'inquiète plus guère de savoir s'il accomplit bien le minimum requis par la loi ou s'il n'en fait pas plus qu'il ne faut. Il aime Dieu, il aime Jésus-Christ et, par une conséquence de plus en plus naturelle, à la fois libre et nécessaire, il fait tout ce que Dieu veut. *Ama et fac quod vis* (1), disait saint Augustin, aime et tout ce que tu feras sera bon. Cette charité implique essentiellement une volonté de ne pas se borner à ce que l'on a déjà fait. Celui qui à quelque moment jugerait en avoir fait assez pour démontrer son amour et refuserait d'en faire davantage, s'il le peut, celui-là prouverait qu'il n'aime pas. C'est le propre de l'amour de considérer beaucoup moins ce qui est fait que tout ce qui reste à faire pour celui qu'il aime.

On n'arrive pas tout de suite à cette ferveur. Il en va de l'amour de Dieu comme des amours humaines. Lorsque l'union est conclue, il faut encore qu'elle s'achève. En attendant, la grande affaire, c'est de cultiver l'amour. Cela se fait, d'une manière négative, en dégageant l'âme de tous les attachements qui pourraient concurrencer la charité et s'opposer à elle : c'est à ce point que le moralisme s'est fort utilement employé. Mais l'amour de Dieu, comme tout amour, doit se cultiver positivement par des procédés directs. Le tout premier de ces procédés, le plus indispensable sans doute parce qu'il se confond presque avec l'amour, c'est la fréquentation assidue de la personne aimée. Il s'agit donc surtout de multiplier et d'approfondir les relations personnelles avec Dieu. « Mon Dieu, disait quelqu'un qui prétendait aimer, mon Dieu, faites que vous soyez aujourd'hui quelqu'un pour moi ». « Seigneur, priait cet autre, la première grâce que je vous demande, c'est d'avoir des relations personnelles avec Vous ». Il semble bien que ce soit l'attitude décisive, la plaque tour-

(1) *In epist. Joan.*, VII, 8.

nante de la vie chrétienne. Le moralisme l'a oublié ; c'est son défaut capital. En tout cas, avoir de la religion, c'est avoir des relations avec Dieu et ces rapports ne répondent à nos aspirations profondes que s'ils sont personnels. Et, en christianisme, ces rapports doivent être amoureux, filiaux, à l'imitation du Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ, dont, par grâce, nous sommes les membres, les frères. Ces relations avec Dieu ne nous sont pas possibles sans quelque vie contemplative. C'est le fond de l'oraison, puisque l'oraison n'est qu'une conversation avec Dieu. Nous sommes loin de ces méditations trop intellectuelles où parfois l'on ne songe pas même, ou, du moins, où l'on ne songe guère à Dieu.

Wépion Georges Dirks, S. J.

SAINT FRANÇOIS DE SALES ET LA TRADITION
LES PÈRES DE L'ÉGLISE

> « Les sentences des Pères et Conciles tiennent le second rang ; et pour le regard d'icelles, je dis seulement que, si ce n'est bien rarement. il faut les choisir courtes, aigües et fortes... et les faire valoir les paraphrasant et déduisant vivement ». (*Œuvres*, XII, pp. 311-312).

Le mot Tradition est pris ici au sens le plus large. Il ne signifie pas seulement l'utilisation des Pères des huit premiers siècles, mais il englobe tout l'enseignement et la vie de l'Eglise, dogmatique, morale et ascétique s'étendant jusqu'au temps où a vécu saint François de Sales. Dans ce qui suit, il ne sera cependant traîté que de l'influence des Pères de l'Eglise.

A. — APERÇU GÉNÉRAL

Une étude tout à fait complète sur les citations des Pères de de l'Eglise est impossible. Il y a des cas où François cite des Pères moins connus ou anciens d'après les ouvrages et citations d'autres auteurs. Par exemple saint Ignace (Amor meus crucifixus) (1), à deux reprises est cité dans les œuvres du Ps. Denys (2), ainsi que Hierothée (3) dont « l'histoire ignore » qui il était (4). D'autre part, il cite l'un ou l'autre verset de l'Ecriture Sainte chez les Pères. Par exemple, pour « Participes divinae naturae » (5), il cite saint Léon (6), et pour « qui potest capere, capiat » (7) « comme un prix », saint Jérôme (8).

De pareilles complications n'empêchent cependant pas une vue d'ensemble.

(1) *Epistola ad Romanos*, 7 ; PG, 5, c. 694. — (2) *Œuvres*, IV, p. 73 ; V, p. 30, cf. PG, 3, c. 710. (Dans la suite, les chiffres romains désigneront les tomes des *Œuvres* de saint François de Sales, édition d'Annecy). — (3) IV, p. 53. — (4) Dulac, *Œuvres de saint Denys*, p. 12. — (5) 2 Petr. 1, 4. — (6) *Œuvres*, V, 204 ; cf. PL, 54, c. 166. — (7) Matth., 19, 12. — (8) *Œuvres*, V, p. 76 ; cf. PL, 26, c. 135-136.

La liste des Pères de l'Eglise cités dans toutes ses œuvres est assez importante. Ella atteint presque la moitié du total général des citations. Quoique la fréquence des citations de l'un ou de l'autre Père par elle-même ne soit pas concluante, il est pourtant intéressant de jeter un coup d'œil sur ses auteurs préférés. La liste des Pères de l'Eglise cités au cours de ses 26 volumes se présente en gros comme il suit :

1) 441 fois Augustin ; 2) 219 Jérôme ; 3) 118 Jean Chrysostome ; 4) 104 Ambroise ; 5) 79 Grégoire le Grand ; 6) 56 Denys ; 7) 55 Tertullien ; 8) 52 Cyprien ; 9) 52 Grégoire de Nazianze ; 10) 49 Athanase ; 11) 45 Eusèbe ; 12) 35 Basile ; 13) 27 Origène ; 14) 20 Cassien ; 15) 20 Théodoret ; 16) 19 Grégoire de Nysse ; 17) 19 Irénée ; 18) 18 Epiphane ; 19) 17 Paulin de Nole ; 20) 17 Sozomène ; 21) 14 Justin ; 22) 14 Jean Damascène ; 23) 14 Cyrille de Jérusalem ; 24) 12 Hilaire ; 25) 12 Rufin ; 26) 12 Lactance ; 27) 11 Léon ; 28) 11 Ephrem ; 29) 11 Cyrille d'Alexandrie ; 30) 9 Ignace ; 31) 7 Clément d'Alexandrie ; 32) 7 Prosper d'Aquitaine ; 33) 5 Grégoire de Tours ; 34) 4 Jean Climaque ; 35) 3 Dorothée ; 36) 3 Isidore de Séville ; 37) 3 Hippolyte ; 38) 3 Grégoire le Thaumaturge ; 39) 3 Clément ; 40) 3 Minucus Félix ; 41) 2 Optatus de Milève ; 42) 2 Anastase le Sinaïte ; 43) 2 Amphiloque ; 44 1 Célestin ; 45) 1 Benoît ; 46) 1 Pseudo-Augustin ; 47) 1 Evagre le Pontique.

Sur 1688 citations ou mentions des Pères de l'Eglise, 879 appartiennent aux quatre grands docteurs de l'Eglise, sur 47 auteurs mentionnés, à savoir : saint Augustin, saint Jérôme, saint Chrysostome et saint Ambroise. Parmi ces quatre élus, saint Augustin jouit d'un rôle privilégié, rassemblant à lui seul autant de suffrages (441) que les trois autres pris ensemble (439).

La moitié (24) de ces auteurs (47) se rencontrent dans le *Traité de l'Amour de Dieu* seulement. Si la proportion varie un peu, l'importance de saint Augustin est encore plus accentuée. Sur les 163 références du traité cité, la moitié (79) lui appartiennent.

Partout ailleurs, que ce soient les sermons, les lettres, les œuvres spirituelles ou les opuscules ascétiques, saint Augustin à lui seul revendique environ la moitié des références. Mais dans les *Controverses* il n'en gagne que 24, et dans la *Défense de l'Etendard*, à cause du sujet particulier, la première place est occupée par saint Jean Chrysostome.

Dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, les citations des Pères nous donnent l'aperçu suivant :

1) 79 fois Augustin ; 2) 16 Denys ; 3) 15 Jérôme ; 4) 8 Ambroise ; 5) 7 Grégoire le Grand ; 6) 6 Grégoire de Nazianze ; 7) 4 Jean Chrysostome ; 8) 4 Tertullien ; 9) 3 Basile ; 10) 3 Origène ; 11) 2 Athanase ; 12) 2 Cassien ; 13) 2 Jean Damascène ; 14 2 Grégoire de Nysse ; 15) 1 Jean Climaque ; 16) 1 Isidore ; 17) 1 Léon ; 18) 1 Prosper ;

19) 1 Dorothée; 20) 1 Théodoret; 21) 1 Pseudo-Amphiloque; 22) 1 Sulpice Sévère; 23) 1 Vitae Patrum; 24) 1 Actes de saint André.

La plupart de ces Pères sont mentionnés occasionnellement, et souvent sans aucune importance. Pour le *Traité de l'Amour de Dieu* comme pour l'ensemble de ses œuvres, le nombre des Pères qui y jouent quelque rôle plus important est bien réduit.

Dans l'ensemble des Pères de l'Eglise, François considère surtout la valeur plutôt que la doctrine. Ce fait qu'il ne choisit pas dans les Pères les textes doctrinaux, explique un autre fait — sa grande liberté dans les citations, qu'il conviendrait mieux d'appeler allusions, dans lesquelles il ne cite pas les textes mot à mot, mais se contente d'un thème d'une adaptation vague, d'une allusion lointaine ou poétique, où il donne libre cours à son imagination créatrice pour les détails.

« A la science des Ecritures, saint François de Sales unit celle de l'antiquité chrétienne... « Nous ne ferons pourtant », ajoute Desjardins, « pas de notre saint un Petau, un Sirmond, un Thomassin. Il ne lui fut pas loisible de fixer son séjour dans les bibliothèques, au milieu des trésors que nous ont légués les premiers siècles du christianisme. Et puis, quand vivait saint François de Sales, les bénédictins n'avaient pas encore vulgarisé ces admirables écrits, en attendant les patrologies modernes. Mais la connaissance des Pères et des Conciles, telle qu'elle pouvait exister de son temps et dans la position où l'avait mis la Providence, saint François de Sales la posséda à un degré supérieur. Nous en avons pour preuves les nombreuses citations qui abondent dans ses livres et ses sermons... » (9).

Le P. Desjardins, comme preuve d'une connaissance solide des Pères par saint François de Sales, indique de fréquentes citations. Pourtant cette preuve est bien douteuse. Il ne suffit pas d'un aperçu général. Beaucoup de références ne disent rien et ne contiennent rien de spécifique en ce qui concerne les Pères.

Le mieux connu et le mieux étudié est sans doute saint Augustin. Non seulement, ses citations sont les plus nombreuses, mais encore, en plus des textes cités, saint François de Sales affirme que saint Augustin « en cent endroits enseigne » (10) la même pratique.

Ls plus souvent, François emprunte aux Pères les faits, les exemples, la description des choses et des événements extérieurs, sans se référer par ces citations à leurs idées ou à leur pensée. L'impression extérieure est déjà très favorable à l'idée d'une connaissance étendue des Pères. Dans une demi-page il groupe l'autorité de six auteurs remarquables, pour définir l'oraison (10 bis).

(9) Desjardins, *S. F. de S. Docteur de l'Eglise*, pp. 70-71. — (10) *Œuvres*, IV, p. 238. — (10 bis) IV, p. 303.

Si une grande partie des références aux Pères est ainsi sans importance, il est hors de doute que leur lecture n'est cependant pas restée sans influence sur sa formation intellectuelle ni sur sa dévotion. C'est ce qu'il s'agit maintenant de rechercher et d'établir.

I. — Les références sans importance

Plusieurs Pères de l'Eglise figurent sur la liste des auteurs cités uniquement à cause d'un fait historique qu'ils mentionnent. Ainsi, emprunte-t-il le fait historique de l'exposition des enfants dans l'antiquité à Tertullien (11), alors qu'il pourrait le trouver aussi ailleurs. Chez Dorothée, il trouve qu'Ananias qui a baptisé Saül, était évêque de Damas (12). Saint Augustin dit que Socrate avait voulu, par ses écrits, améliorer le moral du peuple (13) et que l'attention d'Origène, d'après le témoignage de plusieurs, pouvait s'appliquer en même temps à plusieurs objets (14), ainsi que l'affirmation qu'Alcibiade, convaincu par Socrate de n'être pas sage, pleura attristé (15).

Dans le premier manuscrit de la première rédaction, saint François dit : « Saint Denys et saint Augustin disent que plusieurs ont estimé.., » (16). Dans le texte définitif, cette phrase n'existe plus, mais par contre la pensée est plus développée et attribuée à Origène (17).

De saint Augustin, il prend le fait que parmi les hérétiques, il y en a eu qui ont exalté la charité du prochain au détriment de l'amour envers Dieu (18).

Dans le même sens, il se sert d'une formule employée par saint Ambroise : « Priusque aufertur vita, quam traditur (19) », Dans des cas pareils, il n'y a rien qui soit spécifiquement propre à Tertullien, Ambroise, Dorothée ou Augustin.

Il en est de même quand saint François de Sales parle de la gloire de Dieu ; il déclare que saint Jérôme avait demandé au Pape Damase d'introduire la coutume orientale dans l'Eglise occidentale, d'ajouter un Gloria Patri (19 bis) à la fin de chaque psaume récité. Il ajoute que cela est la version ordinaire de l'Ecriture Sainte et que saint Augustin l'avait compris ainsi. lui aussi (20).

Un autre groupe de citations semblables est constitué par les recherches sémantiques ou symboliques. La signification des mots amour et dilection (20 bis) peut aussi bien provenir des dictionnaires que des Pères de l'Eglise. De même pour la signification du

(11) *Œuvres*, V, p. 272. — (12) V, p. 103. — (13) V, p. 80. — (14) IV, p. 56. — (15) IV, p. 147. — (16) V, p. 482. — (17) IV, p. 72. — (18) V, p. 290 — (19) PL. 1. c. 318. — (19 bis IV, 297. — (20) IV, p. 128. — (20 bis) IV, pp. 72-73.

nom Michel (21). Sans importance est la référence du jeu de mots : « Ange terrestre et homme céleste » (22), ou bien l'affirmation qu'il prend chez saint Augustin, que dans une ville, un miracle n'est pas connu de tous (23).

Chez saint Grégoire le Grand, il trouve que le symbole de l'amour est la grenade à cause de sa couleur rouge (24). Au même, il emprunte encore une sentence sur les roses et les épines (25). A saint Denis, une autre sur le bien et le beau (26), à saint Athanase, une explication naïve du fait qu'en mourant Notre-Seigneur a incliné la tête, à savoir : parce que autrement « la mort n'eust osé s'approcher de luy » (27).

L'autorité des Pères de l'Eglise lui est si chère qu'il les mentionne à chaque occasion, et les appelle « les Anciens » (28), « plusieurs Anciens Pères » (29), « nos Saints Pères » (30), « nos Anciens » (31), « les Anciens Pères » (32), « tous les Pères » (33).

En pareils cas, les éditeurs proposent plusieurs noms de Pères au choix (34). Tout cela augmente leur nombre mais éloigne de la réalité. La valeur de pareille énumération ou des allusions générales est très réduite.

Pour donner un exemple, quand saint François affirme l'influence de la science en général, sur la dévotion, et de la dévotion sur la science chez les saints, il les cite au pluriel : « L'éminente science des Cypriens, Augustins, Hilaires, Chrysostomes, Basiles, Grégoires, Bonaventures, Thomas » (35). Nous retrouvons une pareille énumération à l'occasion du « langage des anciens amateurs de la Divinité, Ignace, Cyprien, Chrysostome, Augustin, Hilaire, Ephrem, Grégoire, Bernard » (36), ou bien dans un autre endroit, « saint Paul, saint Denis, saint Augustin, saint Bernard, saint François, sainte Catherinne de Gennes ou de Sienne » (37).

De pareilles accumulations et mélanges de noms de Pères de l'Eglise et de saints postérieurs sont assez fréquents, surtout quand il parle de l'amour de Dieu : saint Augustin, saint Jérôme, saint Ambroise, saint Antoine de Padoue, saint Thomas d'Aquin (38), saint Augustin, saint Bernard, les deux saintes Catherine de Sienne et de

(21) *Œuvres*, V, p. 189. — (22) V, p. 102. — (23) V, p. 45. — (24) IV, p. 348; V, p. 309 ; cf. PL 79, c. 456-457 ; PL 76, c. 974 (surtout celui-ci). — (25) V, p. 55. — (26) V, pp. 23-24. — (27) V, p. 232. — (28) V, p. 216 ; 330 (286). — (29) V, p. 302. — (30) V, p. 249. — (31) IV, p. 221. — (32) IV, p. 12 ; IX, p. 42 ; X, p. 3. — (33) VII, p. 224. — (34) V, pp. 286-330 : saint Ambroise, saint Jérôme ; V, p. 302 : saint Augustin, Grégoire le Grand, saint Jérôme ; saint Augustin est mêlé à plusieurs auteurs parmi lesquels Aristote, à propos de l'amitié, *Œuvres*, IV, p. 53. — (35) IV, p. 318. — (36) IV, p. 305. — (37) V, p. 18. — (38) V, p. 38.

Gennes (39) Puis à l'occasion des inspirations : saint Antoine, saint François, saint Anselme, sainte Marie Egypiienne, saint Augustin, le duc de Gandie (saint François de Borgia), saint Pachôme, saint Ignace de Loyola, saint Cyprien (40).

II. — Sentences et définitions

Un groupe de textes plus importants que le précédent vise les citations des Pères sur une idée d'ensemble et expose les différentes opinions sur quelque question. Ainsi il cite les paroles d'Origène sur la différence entre amour et dilection, pour les opposer à celles de saint Augustin et les rejeter (41). De même, il mentionne et rejette les pénitences des païens, racontées par Tertullien (42). Il cite la définition de l'oraison donnée par saint Basile uniquement pour l'opposer à celle des autres et la repousser (43).

Pour donner un cadre à son développement, saint François de Sales prend deux sentences opposées sur la mort de la Sainte Vierge et les adopte toutes deux. L'une de ces opinions, selon laquelle sa mort fut « extrêmement paisible » est représentée par saint Jean Damascène (44).

En revanche, parfois il amoncelle les citations. Par exemple, pour définir ou plutôt mieux expliquer ce qu'il va traiter, il donne la définition de la prière de quatre Pères : saint Jean Chrysostome (45), saint Jean Damascène (46), saint Grégoire de Nysse (47), saint Augustin.

Celui-ci est cité bien librement quoique la citation se donne pour textuelle :

« Oratio est mentis devotio, id est, conversio in Deum per pium et humilem affectum » (48).	« Une montée ou eslevement de l'esprit en Dieu » (49).

Un fait bien étrange, important à remarquer, c'est que saint François, quelquefois, cite les auteurs classiques d'après les Pères de l'Eglise. Aussi par ces contes et fantaisies le nombre des citations des Pères est-il fallacieusement amplifié. A saint Augustin, saint François emprunte la comparaison d'asbestos, pierre précieuse, qui ayant reçu la chaleur une fois la garde à jamais. Habilement il ex-

(39) *Œuvres*, V, p. 184. — (40) V, p. 90. — (41) IV, p. 72. — (42) IV, p. 147, — (43) « Precatio est boni petitio, a piis Deo exhibita ». — (44) V, p. 53 — (45) « Oratio enim colloquium est cum Deo » ; PG, 53, c. 280 ; cf. PG 55, c. 41. *Œuvres*, IV, p. 303. — (46) « Oratio est ascensio mentis in Deum » ; PG 94, c. 1090 ; *Œuvres*, IV. p. 303. — (47) « Oratio, conversatio sermocinatioque cum Deo est » ; PG 44, c. 1123 ; *Œuvres*, IV, p. 303. — (48) PL 40, c. 816. — (49) IV, p. 303.

ploite ce conte pour nous expliquer l'amour de la Sainte Vierge. Ce conte de Pline figure dans le Traité sous le nom d'Augustin (50).

De même, il cite Aulu-Gelle d'après saint Augustin. Nul doute, à cela, car il commence ainsi l'exemple : « Au récit de saint Augustin qui raconte cette gracieuse histoire... » (51).

L'histoire de la flamme au-dessus de l'eau, contée par Pline, est également attribuée à saint Augustin (52). On voit bien que dans de pareils emprunts à saint Augustin, il n'y a rien qui soit propre à ce saint docteur.

A tout cela s'ajoute la comparaison de la perdrix. Cette comparaison se retrouve chez plusieurs Pères : saint Ambroise, saint Isidore (53); de même la comparaison du pélican (54) ; saint François de Sales trouve l'exemple de Lucrèce chez saint Augustin (55), et aussi la remarque que Platon avait connu un seul Dieu, mais à sa mort parlait de plusieurs (56).

Saint François de Sales adapte à son propos les histoires empruntées. Pline avait dit que l'asbestos, pierre précieuse, une fois chauffée garde la chaleur sept jours entiers (57). L'adaptation de saint Augustin affirme qu'elle ne perd jamais la chaleur une fois reçue (58). Saint François de Sales, pour accentuer l'opposition, ajoute que sa chaleur « ne peut non plus estre agrandie » (59). Encore une fois s'affirme le vieux proverbe : fama crescit eundo.

III. — La manière de citer les Pères

Grande liberté vis à vis du texte.

L'attitude de saint François de Sales envers les Pères est la même que pour les autres citations, par exemple celle des auteurs classiques : il emprunte quelque petit fait, l'élargit, le développe, le modifie et pourtant le laisse circuler sous les auspices de l'autorité des Pères.

Ainsi saint Jérôme distingue passio et propassio, l'affection et le premier mouvement des facultés sensibles (60), uniquement par l'analyse psychologique; saint François de Sales ajoute que la joie, la crainte de Notre-Seigneur, sont nommés du nom respectueux de propassions, par respect pour sa personne (61).

(50) *Œuvres*, IV, p. 195 ; cf. saint Augustin, *De civitate Dei*, l. I, cap. 5, dans la PL 41, c. 715 ; Pline, lib. 37, cap. 10. — (51) IV, p. 30 ; cf. *De civitate Dei*, lib. 9, cap. 4 ; Aulus Gellius, Noctes Atticae, lib. 19, cap. 1. — (52) IV, p. 271 ; cf. *De civitate Dei*, lib. 21, cap. 7, § 2. — (53) IV, p. 79. — (54) IV, p. 352. — (55) V, p. 271. — (56) IV, p. 81. — (57) Pline, lib. 37, cap. 54 (Panc. 20, pp. 395-397). — (58) *De civitate Dei*. lib. 21 cap. 5. — (59) *Œuvres*, IV, p. 195. — (60) Commentarii in Evangelium Sancti Matthaei, cap. 5, v. 28 ; PL 26, c. 38 ; cf. ibid. cap. 26, v. 37 ; PL 26, c. 107. — (61) *Œuvres* IV, p. 32.

D'autres fois, bien qu'il donne le texte comme littéral, celui-ci est très librement traduit et modifié : ainsi l'exclamation de saint Augustin sur la futilité de la vaine gloire d'Aristote (62) ou celle sur la beauté divine « Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova! Sero te amavi! » (63) il met comme une paraphrase sur les lèvres des amis de Dieu : « O bonté, bonté, O bonté toujours ancienne et toujours nouvelle! » (64).

Denys parle des propriétés des différents chœurs des anges; saint François de Sales déduit de ce passage que l'amour est « aigu » (65). La sentence finale est prise de saint Augustin : « Ergo sectamini charitatem et eam sancte cogitantes afferte fructus justitiae » (66). Les « fruits de justice » deviennent chez saint François « les saintes œuvres » qui sont opposées aux « feuilles de louanges » (67).

L'exclamation : O amare, O ire, O sibi perire, O ad Deum pervenire (68), prononcée par saint Augustin à la pensée des martyrs, devient chez saint François de Sales : « O aymer! O marcher! O mourir à soy mesme! O parvenir à Dieu » (69), et quelques pages plus loin : « O aymer! O s'acheminer! O mourir à soy-mesme! O vivre à Dieu! » (70).

La phrase du Pseudo-Denys : « Divinus amor extaticus, qui non sinit esse suos eos qui sunt amatores, sed eorum quos amant » (71) est une fois traduite exactement (72), une autre fois : « Il a esté en extase... à cause de l'excès de son amoureuse bonté il devient en certaine façon hors de soy mesme... » (73). En développant le passage, il arrive jusqu'à la « liquéfaction et escoulement de l'âme ». Dans un autre endroit, il parle du « zèle jaloux » (74).

Souvent, saint François de Sales essaie d'adapter les citations, de les modifier, de les insérer dans son texte. Malgré qu'il modifie ce dernier, il le présente comme citation textuelle. Mais même sans cela, les emprunts sont reconnaissables à une allure plus lourde (75). Cependant, ce qui intéresse ici, c'est sa manière de faire le résumé d'un texte patristique et de le donner comme provenant entièrement des Pères. Pour permettre de se rendre compte, voici une confrontation de textes plus longue :

(62) *Œuvres*, IV, p. 281 (316). — (63) *Confessiones*, lib. 10, cap. 27. — (64) IV, p. 320. — (65) IV, p. 348. — (66) *Sermo*, 350, n. 3; PL 39, c. 1535. — (67) V, p. 347. — (68) *Sermo*, 159, n. 7; PL 38, c. 872. — (69) V, p. 322. — (70) V, p. 336. — (71) *De Divinis Nominibus*, cap 4, n. 13. — (72) V, p. 24. — (73) V, p. 230. — (74) V, p. 231. — (75) V, pp. 270-271.

« At nec ille artis inscius est, ut uos sumus ; nec res hujus vitae propterea temere atque incondite gubernantur quia exploratas earum rationes non habemus.

« L'artisan n'est pas ignorant, encore que nous ignorons son artifice, ni de mesme certes, les choses de ce monde ne sont pas témérairement et imprudemment faites, encor que nous ne sachions pas leurs raysons.

Sed et si quaedam ejus, qua laboramus, affectionis imago exhibenda est, non multum iis, qui nausea et vertigine laborant, dissimiles sumus, qui omnia sursum deorsumque verti putant, cum ipsi vertantur.

Nous ressemblons à ceux qui sont affligés du vertige ou tournoyement de teste ; il leur est advis que tout tourne sans dessus dessous autour d'eux, bien que ce soit leur cervelle et imagination qui tournent, et non pas les choses.

Idem etiam his, de quibus loquimur accidit. Neque enim Deum sapientiorem se esse sustinent ; statim ut inopinatum quid acciderit,

car ainsi, rencontrans quelques evenemens desquels les causes nous sont inconnues,

quasi vertigine correpti haerent, cum econtre oporteret eos, vel in indaganda ratione laborare, ut cura ac diligentia veritatem fortasse consequi possint : vel de his rebus sapientiores viros magisque spirituales consulere, quandoquidem id quoque inter Spiritus dona numeratur, nec omnium est scientia : vel eam denique per vitae purgationem occupari, atque a vera Sapientia sapientiam postulare. Isti vero (o miram stultitiam) ad id quod paratius et proclivius est, se conferunt, nec ratione mundum gubernari falso asserunt, cum ipsi rationem ignorent,.,..

(Ici 40 lignes non utilisées).

tametai in absurdis sermonibus et dogmatibus celerem et expeditam linguam habeant, et novitate delectent. Quin potius, et Deum rerum omnium effectorem et architectum credamus.

il nous semble que les choses du monde sont administrées sans rayson parce que nous ne la sçavons pas.

Croyons donc, que comme Dieu est le facteur et Pere de toutes choses.

Quonam enim modo universum hoc extitisset, nisi ab aliquo procreatum atque concinnatum fuisset? Et Providentiam, quae universum hanc rerum machinam contineat velutque vinculis astringat, simul inducamus ; quandoquidem, quarum rerum conditor est, earum quoque moderator sit necesse est.	aussi en a-t-il le soin par sa providence qui serre et embrasse toute la machine des créatures.
Alioqui si mundus casu feratur, prime quoque tempore, velut navis a venti turbine, propter materiae perturbationem, dissolveretur ac distraheretur, atque ad celerem confusionem indigestamque congeriem reduceretur.	
Ac nostris praesertim rebus, nostrum, sive factorem appellare mavis, praeesse credamus ; etiam vita nostra per contraris gubernetur, ob id fortasse nobis ignota, ut quia eorum cognitionem vix omnino consequi possumus, rationem omnia superantem admiremur. Quidquid enim facile percipitur facile quoque in contemptum venit. Quod autem super nos est, quo majore cum difficultate percipi potest, eo etiam majorem admirationem movet ; atque id omne, quod appetitum nostrum fugit, desiderium exercet (76).	et sur tout croyons qu'il préside à nos affaires, de nous autres qui le connaissons, encor que notre vie soit agitée de tant de contrariétés d'accidents : dont la rayson nous est inconnue affin peust estre, que ne pouvans pas arriver à cette connoissance, nous admirions la rayson souveraine de Dieu qui surpasse toutes choses ; car, envers nous, la chose est aysément mesprisee qui est aysément conneüe mais ce qui surpasse la pointe de nostre esprit, plus il est difficile d'estre entendu, plus aussi il nous excite à une grande admiration » (77).

Le texte de saint François de Sales est plus léger, dégagé de toutes considérations secondaires et de raisonnements lourds. En le faisant, saint François résume brièvement le texte, donnant plutôt l'exemple, que les raisonnements de saint Grégoire. Le texte est présenté comme littéral et nul signe n'indique qu'il a subi des transformations. On trouve de pareils exemples en quantité. Saint François résume les textes en partie, les tranforme, omet des passages entiers, donne les conclusions seulement, et malgré tout cela le texte ainsi créé est cité comme autorité du Père.

Parfois saint François de Sales s'écarte tout à fait du texte, par

(76) Grégoire de Nazianze, *De pauperum amore*, *Oratio*, par. 31-33, PG 35, c. 899-903. — (77) *Œuvres* IV, pp. 241-242 et 243.

exemple pour Tertullien au sujet de l'opinion des païens. « Tertullien témoigne que les payens admiroient cet amour plus que fraternel qui regnoit entre les premiers chrestiens » (78). Il est vrai, ils les admiraient, mais non avec piété, dévotion et édification, comme cela ressort du texte de saint François, mais au contraire, avec indignation, accusation et condamnation (79), à propos desquelles Tertullien dans son *Apologie* essaye de répondre aux accusateurs. Une pareille opposition provient du fait que saint François de Sales ne regarde pas le contexte, se contente des sources de seconde main, et de la teneur matérielle de la phrase, tout au moins assez fréquemment.

La préparation du *Traité* a été très soigneuse, appuyée sur d'amples recherches. Le manuscrit de la première rédaction contient un nombre de citations et d'allusions plus abondant. Souvent, ce n'est qu'une série de sentences, même laissées en latin (80) C'est dans la rédaction définitive qu'il polit ces recueils, omet les citations trop fréquentes, les refond et rend leur idée abstraite par une image. Sur quelques manuscrits conservés de la première rédaction, on trouve un certain nombre d'omissions, concernant l'autorité des Pères, par exemple, de saint Augustin (81), de saint Ambroise (82), de saint Grégoire de Nazianze (83), de saint Jean Chrysostome (84), Denys (85), saint Jérôme (86), et beaucoup (87) de théologiens et écrivains spirituels dont il sera question ailleurs. Il omet des disputes de théologiens (88), les raisons pour et contre les argumentations comme « car les plus sçavants » (89), omet l'énumération des sources sur une question donnée, dans le contexte sur les critères pour distinguer les vraies extases des illusions (90) en se contentant d'exposer brièvement et clairement les points principaux de ces critères. Pourtant, ce n'est pas toujours qu'il s'abstient d'indiquer des sources plus vastes sur quelque question. Ainsi il renvoie à saint Basile, à saint Ambroise, au P. Louis de Grenade et au P. Louis Richeome pour amasser une matière plus vaste sur la providence divine (91).

IV. — Le choix des textes

A côté des citations indifférentes et sans importance que nous avons vues, et des exemples de vies des saints et de textes doctrinaux à étudier à part, il y a un groupe de citations qui correspond

(78) *Œuvres* IV, p. 208. — (79) Tertullien, *Liber Apologeticus adversus Gentes*, cap. 39; PL 1, c. 471. — (80) V, pp. 439-440. — (81) V, pp. 383, 393, 406. — (82) V, p. 383. — (83) V, p. 440. — (84) V, pp. 439, 440, 459. — (85) V, pp. 459-482. — (86) V, pp. 383, 439-440. — (87) V, pp. 265, 273, 274, 277, 316 ; IV, pp. 22, 192. — (88) V, pp. 439-440. — (89) V, p 383. — (90) V, p. 447. — (91) IV, p. 97

tout à fait à ces recommandations brèves et concises : « Courtes, aigües, fortes » (*Œuvres* XII, p. 312).

Quelquefois ce sont des proverbes : « Amicitia pares aut accipit, aut facit » (92), « Proinde quem quis diligit... semper querit esse praesentem » (93), « Nam in eo quod amatur, aut non laboratur, aut et labor amatur » (94). Toutes ces citations sont mises entre guillemets, mais n'indiquent rien de particulier sur les auteurs dont elles tirent leur origine.

Enfin, viennent les citations de phrases des Pères. qu'il emploie pour appuyer sa pensée et la développer. Voici, à titre d'exemple, quelques citations de ce groupe : « L'amour est une vertu unitive » (95), « Beatus qui zeli noverit disciplinam » (96), « Et ecce intus eras, et ego foris, et ibi te quaerebam » (97), « Bonum ex causa integra existit, malum autem ex multis partialibusque defectibus » (98), « Ignorantes veritatem non ignorant providentiam » (99), « Hoc doctus Plato nescivit : hoc Demosthenes eloquens ignoravit » (100), « Semel accipe et intellige : nomdum traheris ? ora ut traharis » (101), « Perque ipsam (Grâce) nisi curratur, non itur ad ipsam » (102), « Non quaeruntur in Christianis initia, sed finis (103), « Adde charitatem, prosunt omnia, detrahe charitatem, nihil prosunt caetera » (104).

B. — POURQUOI CES CITATIONS ?

Leur raison d'être est très variée ; aux raisons déjà mentionnées, il faut ajouter celles qui ont pour objet d'illustrer le passage traité. Par exemple, dans le chapitre où saint François expose que l'union parfaite d'amour avec Dieu est réservée pour l'autre vie, parmi tant d'autres citations et sentences de l'Ecriture Sainte, il cite comme illustration la sentence connue de saint Augustin : « Vous avez créé mon cœur pour vous, et jamais il n'aura de repos qu'il ne soit en vous » (105). De même, il s'exclame : « Les ignorants ravissent les cieux » (106).

(92) *Œuvres* V, p. 60, de saint Jérôme. — (93) IV, p. 267, de saint Augustin. — (94) IV, p. 355 ; V, pp. 73-113, de saint Augustin. — (95) Saint Denys, V, p. 8. — (96) Saint Ambroise, V, p. 229. — (97) Saint Augustin, V, pp. 67, 327. — (98) Saint Denys, V, p. 200. — (99) Saint Jérôme, V, p. 300. — (100) Saint Jérôme, IV, p. 197. — (101) Saint Augustin, IV, p. 159. — (102) Saint Prosper, IV, p. 162. — (103) Saint Jérôme, V, p. 95. — (104) Saint Augustin V, p. 242. — (105) Saint Augustin, IV, p. 187. — (106) « Surgunt indocti et coelum rapiunt ; et nos cum doctrinis nostris sine corde, ecce ubi volutamur in carne et sanguine ». IV, p. 316.

Il explique ainsi l'unité de l'acte divin, bien qu'il soit décrit discursivement (107), ou que l'amour tende à l'unité (108). Le sens même d'un mot est expliqué par une citation, par l'influence des attraits sur la liberté de la volonté (109) : « Nuces puero demonstrantur, et trahitur : et quo currit trahitur, amando trahitur, sine laesione corporis trahitur, cordis vinculo trahitur » (110).

D'autres fois il se sert de citations pour poursuivre sa propre exposition, par exemple sur le mode intuitif de connaissance dans le ciel, au lieu du mode discursif (111), ou bien sur les plaisirs (112) « Hoc distare, fratres charissimi, inter delicias corporis et cordis solet, quod corporales deliciae cum non habentur grave in se desiderium accendunt, cum vero habitae eduntur comedentem protinus in fastidium per satietatem vertunt. At contra spirituales deliciae cum non habentur in fastidio sunt, cum vero habentur in desiderio » (113). Dans de pareils cas, il arrive que les citations soient tout à fait exactes. Je donne un exemple : « Sed quis arenam maris, et pluviae guttas, et abyssi profunditatem metiri, quis divinae in omnibus rebus sapientiae profunditatem, per quam et omnia creavit, et ea quemadmodum vult ac novit, moderatur, investigare queat ? Satis enim nobis est, Apostoli exemplo, ipsius conjiciendae et contemplandae difficultatem admirando solum pertransire : O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam inscrutabilia sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus ! et : Quis novit mentem Domini ? » (114).

Un groupe plus important de citations des Pères a trait à leur vie. au point de vue de l'étendue des citations ainsi que de l'importance qu'elles occupent dans la pensée de saint François de Sales. Pourtant, dans leur plus grande partie, ces citations ne constituent pas un fonds doctrinal, mais plutôt servent de moyens d'expression et d'ensemble. L'enseignement moral est leur principale raison d'être.

Assurément François emprunte aux Pères des exemples raisonnés. En voici un : « Pone aliquam feminam castam, timentem virum suum ; aliam pone adulteram ; et ipse timet virum suum. Casta timet ne discedat vir ; adultera, ne veniat. Quid si ambo absentes sunt ? Ista timet ne veniat, illa ne tardet » (115).

(107 *Œuvres* IV, p. 92. — (108) IV, p. 53. — (109) IV, p. 126. — (110) Saint Augnstin, *Tractatus in Joannem*, cap. 26, par. 5; PL 35, c. 1608-1609, — (111) IV, p. 321. — (112) IV, p. 61. — (113) Saint Grégoire le Grand, *Homilia* 36, par. 1 ; PL 76, c. 1266. — (114) IV, pp. 241-244. Cf. Grégoire de Nazianze, *Oratio de Pauperum Amore*, par. 30 ; PG 35, c. 896-899. Cf. aussi une citation analogue de saint Cassien, V, p. 317. — (115) V, p. 212.

Plus nombreuses sont les citations de caractère moral, que ce soit sur la connaissance de la volonté de Dieu (116), sur le zèle (117), sur la constance dans la vocation (118), sur les pénitences dans le monastère de « Prison », décrites par saint Jean Clymaque (119), sur les fausses extases (120). On peut remarquer à cette occasion la tendance à rapprocher le récit des contes, en supprimant les données précises. Ainsi saint Augustin donne non seulement le nom du personnage en question, mais il précise aussi le lieu : « in paroecia Calamensis Ecclesiae » (121). Saint François dans le manuscrit de de la première rédaction supprime le lieu mais laisse le nom de Restitutus puis il indique la source : « récit de saint Augustin » (122). Dans la rédaction définitive, le nom propre disparaît, l'indication de la source est omise également. D'un fait précis emprunté à saint Augustin, il ne reste qu'un « certin prestre du temps de saint Augustin » (123).

Saint François de Sales emploie souvent les récits de vies des Pères pour illustrer l'idée qu'il se propose d'exposer, pour donner un exemple, pour émouvoir et pousser à agir comme ont agi les saints. La manière de se servir de pareils exemples édifiants est très variée. Pour mieux faire comprendre l'action de la grâce dans l'âme et ses attraits, il raconte tout au long l'histoire de la conversion de saint Pachôme (124), et de saint Augustin (125). Pour mieux faire pénétrer dans l'âme l'enseignement qu'il donne, il cite en exemple les Pères. Il rappelle que saint Grégoire de Nysse ne pouvait contenir ses larmes en contemplant l'image représentant le patriarche Abraham se préparant à sacrifier son fils unique, combien plus devait être ému saint François d'Assise quand il a vu Notre-Seigneur s'immolant sur la croix (126). Et saint Jean Chrysostome dans l'exil ne cessait de penser à ses diocésains, et dans son sommeil de leur parler, combien plus la Sainte Vierge devait penser continuellement à Dieu, et combien ses rêves devaient être doux ; son corps seul reposait, son âme veillait sans cesse (127).

A cette occasion, il faut ajouter que saint François de Sales ne paraît pas avoir connu le texte de satnt Ambroise sur le même sujet : « Dormire non prius cupiditas quam necessitas fuit ; et tamen cum quiesceret corpus, vigilaret animus : qui frequenter in sommis aut lecta repetit, aut somno interrupta continuat, aut disponit quae gerit, aut gerenda praenuntiat » (128). Saint François, par contre, s'inspire

(116) *Œuvves* V, pp. 105-106. — (117) V, p. 224. — (118) V, p. 95. — (119) IV, p. 151. — (120) V, p. 26. — (121) *De Civitate Dei*, lib. 14, cap. 24; PL 41, c. 433. — (122) V, p. 447. — (123) V, p. 26. — (124) IV, pp. 130, 131, 159. — (125) IV, p. 160. — (126) IV, p. 359. — (127) IV, p. 193. — (128) Saint Ambroise, *De virginibus*, lib. 2, cap. 2, par. 8 ; PL 16, c. 209.

de l'aveu de saint Jean Chrysostome, et à ce propos parle des rêves de la Sainte Vierge, de ses imaginations et phantasmes, non de l'activité de l'esprit. Certes, il rapproche cet état de l'extase, mais ne fait pas intervenir l'activité de l'esprit, comme cela résulte de son avertissement : « Mais voyés, je vous prie, que ni je dis ni je ne veux dire que cette ame tant privilegiee de la Mere de Dieu a esté privee de l'usage de rayson en son sommeil » (129). Pour rendre plus vraisemblable cette dernière possibilité. il a recours à l'exemple de Salomon dans l'Ancien Testament, et à la phrase du Cantique des Cantiques, laissant tout à fait de côté la sentence de saint Ambroise. Il faut donc conclure qu'il ne la connaissait pas.

Pour illustrer et rendre sensibles les facultés de l'âme, il cite encore l'exemple raconté par saint Jérôme, d'un martyr qui résista (130) aux séductions. Pour faire comprendre facilement la différence qui existe entre le zèle et la colère, en trois pages entières il rapporte les histoires racontées par le Ps.-Denys : sur Démophile et Carpus (131).

Les citations racontant des apparitions ne sont pas rares. Leur but est nettement moral, par exemple l'apparition de Notre-Seigneur à Carpus, lui assurant qu'il est prêt à mourir de nouveau, s'il le faut, pour sauver un seul pécheur (132). De même il décrit la lutte de saint Antoine lors de la tentation, suivie d'une apparition céleste, récompense et promesse du secours pour l'avenir ; « Saint Antoine fut assailli d'une effroyable legion de demons, desquels ayant assez longuement soustenu les effortz, non sans une peyne et des tourmens incroyables, en fin il vit le toit de sa cellule se fendre, et un rayon celeste fondre dans l'ouverture, qui dissipa en un moment la noyre et tenebreuse trouppe de ses ennemis et lui osta toute la douleur des coups receus en cette bataille : dont il connеut la presence speciale de Dieu, et jetant un profond soupir du costé de la vision : Ou esties vous, o bon Jesus, dit-il, ou esties vous ? Pourquoi ne vous esties vous pas trouvé ici dès le commencement, pour remedier à ma peyne ». « Anthoine, lui fut-il repondu d'en haut, j'estois ici, mais j'attendois l'issue de ton combat : or, parce que tu as esté brave et vaillant, je t'aideray tous-jours » (133).

Pour illustrer l'enseignement sur l'union de la volonté au bon plaisir divin par l'indifférence, il cite l'exemple de saint Martin mourant et désirant être avec Notre-Seigneur : « O, Seigneur, néanmoins, si je suis encore requis au service du salut de vostre peuple,

(129) *Œuvres* IV, p. 194. — (130) IV, p. 35. — (131) V, pp. 220-222. — (132) V, pp. 222, 68, 134. — (133) IV, p. 179, de saint Athanase.

je ne refuse point le travail ; vostre volonté soit faite » (134). Saint Charles Borromée se prépare à accomplir la volonté de Dieu pendant la peste, dans son diocèse, par les paroles de saint André, apôtre : « Je te salue, o croix pretieuse ! je te salue, o tribulation bienheureuse ! o affliction sainte, que tu es aymable, puisque tu es issue du sein aymable de ce Pere d'eternelle miséricorde, qui t'a voulu de toute eternité et t'a destiné pour ce cher peuple et pour moy ! O croix, mon cœur te veut, puisque celuy de mon Dieu t'a voulu ; o croix, mon ame te cherit et t'embrasse de toute sa dilection » (135).

Pour faire impression sur le lecteur, François raconte l'obstination de Siméon Stylite à pratiquer les rigueurs corporelles, ce qui le fit renvoyer du monastère (136). Mais il cite pourtant aussitôt sa conduite quand il était devenu « plus devot et plus sage dans la vie spirituelle » (137).

D'autres fois, il ne mentionne que les faits de la vie propre des Pères, par exemple l'amitié entre saint Basile et saint Grégoire de Nazianze (138), les amis de saint Augustin, et ceux de saint Grégoire de Nazianze (139) ou les disputes de saint Antoine avec le mauvais esprit (140).

Il est clair que la valeur de pareilles citations n'est pas la même. Les faits les plus authentiques de leurs vies sont cités pêle-mêle avec les légendaires. L'authenticité des récits ou leur exactitude ne le préoccupe guère. Leur valeur représentative lui suffit complètement. C'est à cause de cela qu'il ne se gêne pas pour mêler aux faits pris à la vie des saints Pères, les histoires les plus fantaisistes de Pline et faire de l'ensemble l'application qui lui convient. Un exemple très caractéristique pour illustrer cette attitude : de l'Ecriture Sainte. il prend le fait que Rachel aimait beaucoup la mandragore, de saint Augustin, sa considération sur les raisons de cette complaisance exagérée, enfin de Pline des explications fantaisistes. L'ensemble forme un très bel et suggestif exposé sur les causes pour lesquelles l'amour de Dieu n'a pas de succès en face des délectations mondaines. « Elles charment et endorment à la vanité de leur odeur et la renommée que les enfants du monde leur donne estourdit et assomme ceux qui s'y amusent trop attentivement ou qui les prennent trop abondamment. Or, c'est pour de telles mandragores, chimeres et phantommes de contentemens que nous quittons les les amours de l'Epoux celeste : et comment donq pouvons nous dire

(134) *Œuvres* V, p. 120. Cf. Supilcius Severus, Epistola 3 ad Bessulam; PL 20, c. 182. — (135) V, p. 337. — (136) V, p. 101. — (137) V, p. 101. — (138) IV, p. 208. — (139) IV, p. 53. — (140) IV, p. 179.

que nous l'aymons sur toutes choses puisque nous preferons a sa grace de si chetifves vanités ? » (141).

De cette analyse, que nous avons faite jusqu'ici, on peut déduire sans crainte de se trompor, que toutes ces citations et allusions lointaines ne sont pas faites pour lui, mais pour nous, c'est-à-dire que toutes ces citations ne profitent en rien au sujet, ne donnent presque jamais de fondement sérieux aux idées qu'il expose. Tout cela il le possède déjà solidement, mais, au contraire, elles sont d'une grande importance pédagogique, comme des moyens de parler directement au cœur du lecteur, de l'atteindre tout entier, non seulement dans son intelligence, mais aussi dans sa volonté, sa vie affective, l'intimité de l'âme et de l'engager à l'action.

A côté d'une grande multitude de citations sans importance ou d'une importance minime et des citations ayant pour but d'impressionner ou d'encourager le lecteur, il ne manque pas de textes doctrinaux, sur lesquels saint François s'appuie dans son développement et dont il fait valoir l'autorité. Il est intéressant de souligner ici que ces textes doctrinaux sont empruntés presque exclusivement à saint Augustin. Il domine tout. Après lui, mais bien loin, viennent Denys et saint Jérôme.

Ces textes concernent une seule question : les rapports de la créature avec son Créateur, c'est-à-dire la question de la liberté, de la volonté, de la grâce, des facultés de l'âme, de la prédestination au sens large, pièce maîtresse de sa vie. Certes il résolut la crise de la prédestination de bonne heure, mais dans son sens large elle le préoccupa toute sa vie, notamment comme représentant une plus profonde connaissance de la gratuité absolue de la grâce et sa nécessité d'une part, mais aussi la nécessité de la coopération de la libre volonté d'autre part, ainsi que l'immense majesté divine et la grande élévation de la destinée humaine. Il est l'un de ceux qui ont été le plus préoccupés de ces questions et ont le mieux pénétré ces mystères.

Ces emprunts doctrinaux aux Pères de l'Eglise, on pourrait même dire plus simplement à saint Augustin, on peut les rapporter à trois aspects : les vertus des païens, les facultés de l'âme et la question de la prédestination proprement dite.

Les vertus des païens. — Saint François de Sales, malgré son éducation humaniste et sa vénération des classiques, malgré son indulgence vis à vis de tous, reste très sceptique sur les vertus des païens. Sans se laisser aller au pessimisme, il fait entièrement sienne la pensée de saint Augustin sur ce sujet. Dans cette question, il s'en rapporte presque entièrement à lui.

(141) *Œuvres* V, p. 199.

Tout d'abord saint François souligne que saint Augustin modifie ses expressions antérieures favorables aux vertus des païens après réflexion plus mûre (142). Avec saint Augustin, il reconnaît la bonté de la nature humaine et lui attribue la possibilité de faire le bien et de mériter. Il ne traite pas ici la question de savoir si les païens peuvent recevoir la grâce sans l'intermédiaire de l'Eglise (sans lui appartenir), mais uniquement de la valeur des vertus et des œuvres accomplies avec les forces naturelles, sans la présence de la grâce sanctifiante. Dans ce cas, il se prononce nettement : non seulement ils peuvent faire du bien, mais en réalité ils le font — « toutes les actions des malades ne sont pas malades : encor parle on, encor void on, encore ouït on, encor boit on » (143). Dieu se plaît dans ses biens, il donne la récompense, mais d'un prix naturel et temporel. Saint François de Sales affirme « que nous avons une inclination naturelle d'aymer Dieu sur toutes choses » (144), mais aussi que nous n'avons pas naturellement ce pouvoir (145) et que les vertus sans la grâce sont très imparfaites (146).

Il traite longuemeni de ces questions, toujours avec l'appui de saint Augustin. Après la Sainte Ecriture, il n'invoque d'autre autorité que celle de ce Père. On dirait même qu'il ne connait que par saint Augustin les exemples sur la vie religieuse des païens ; tout au moins les cite-t-il d'après saint Augustin, que ce soit Socrate (147), Mercure Trismegiste (148), César ou Caton (149). Saint François de Sales apparaît plus net encore que saint Augustin, au moins quant à l'expression, lorsqu'il dit que les vertus des païens ne sont vertus qu'en comparaison des vices. Comme les vers luisants ne sont luisants que dans les ténèbres, perdant toute leur lumière pendant la journée, de même en est-il pour les vertus des païens : elles sont luisantes dans les ténèbres des vices, mais perdent leur clarté en face des vertus surnaturelles des chrétiens (150).

Pourtant une fois au moins il se réclame de l'autorité en général de « nos anciens peres » qui « ont appelé les vertus des païens vertus et non-vertus tout ensemble : vertus, parce qu'elles en ont la lueur et l'apparence ; non vertus parce que non seulement, elles n'ont pas eu cette chaleur vitale de l'amour de Dieu qui seul les pouvait perfectionner, mais elles n'en estoyent pas susceptibles, puisqu'elles estoyent de sujets infidèles » (151).

La connaissance des facultés de l'âme. — Saint François de Sales est un grand psychologue. On dirait que toutes les âmes. jusqu'en leur tréfonds sont ouvertes devant lui. Il lisait les plus secrets

(142) *Œuvres* V, p. 274. — (143) V, p. 237. — (144) IV, pp. 77-79. — (145) IV, pp. 80-83. — (146) V, pp. 269-275. — (147) IV, p. 80. — (148) IV, p. 81. — (149) V, p. 274. — (150) V, p. 274. — (151) V, p. 274.

mouvements du cœur humain, comme en témoignent ses lettres. Pourtant, dans ce domaine, il a eu un maître sans égal, saint Augustin. C'est de lui qu'il tient toute l'expérience des siècles passés, sur l'âme, sur ses facultés et leurs activités. Saint Augustin, « psychologue éminent », a porté dans l'analyse de l'âme, de la sienne et des autres,et dans l'étude des problèmes qu'elle pose, une subtilité prodigieuse et une finesse d'observation presque sans égales » (152). Par son génie, par les circonstances et les sujets traités, saint Augustin a été amené à pousser l'étude des facultés de l'âme le plus loin possible. Les questions sur la liberté de l'âme, de la prédestination, les questions de la grâce, de son action dans l'âme, supposent une connaissance approfondie des facultés de l'âme et de la psychologie en général. Saint Augustin résume toutes les observations de l'antiquité et les imprègne de son génie. Il est la source inépuisable et presque unique sur tout ce qui concerne l'âme.

Au début de son *Traité de l'Amour de Dieu*, saint François de Sales place un premier livre, qu'on pourrait appeler la structure de l'âme. C'est la « préparation de tout le traité » comme il s'exprime lui-même. M. Hamon l'appelle « profond psychologue » (153), et M. de Margerie, « psychologue consommé » (154). L'aspect psychologique est si important dans son *Traité*, que le Dr Joseph Martin (155) et le Dr Friedrich Müller, le placent à la base de son système.

Sans aucun doute, saint François de Sales a puisé cette connaissance chez saint Augustin, au moins pour la plus grande partie où il invoque presque exclusivement son autorité. Même dans les détails les plus insignifiants, il s'en rapporte à lui, comme par exemple pour la terminologie : pourquoi l'appétit sensuel est-il appelé convoitise (156) et même passion (157) et pourquoi on peut employer indistinctement amour et dilection pour indiquer le saint amour (158). Il fait de même appel à saint Augustin quand il parle des groupes des passions tels que les ont constitués les philosophes de l'antiquité (159).

Dans la première rédaction du manuscrit, saint François de Sales parle d'après les « Théologiens », de deux portions de l'âme et les nomme portion supérieure et inférieure (160). Mais dans le texte définitif, il les omet (161). Pourtant quelques pages auparavant, il indique expressément comme source, l'autorité de saint Au-

(152) Cayré, *Précis de Patrologie*, I, p. 644. — (153) *Vie de saint François*... II, p. 354 (édit. 1909). — (154) *Saint François de Sales*, p. 95. — (155) *Die Theologie des hl. Fr. v. Sales*. — (156) *Œuvres*, IV, p. 28. — (157) IV, p. 29. — (158) IV, p. 72. — (159) IV, pp. 33 cf. p. 31. — (160) V, p. 359. — (161) IV. p. 69.

gustin (162) Partout il en appelle à cette autorité, partout il éclaire ses développements par les récits empruntés à saint Augustin (163). S'il cite les auteurs classiques au sujet de la structure de l'âme, il le fait par l'intermédiaire de saint Augustin. Sans doute, y a-t-il eu des progrès depuis saint Augustin. Il en emprunte l'expression chez les autres auteurs. Il a déjà parlé de la fine pointe de l'esprit dans le troisième chapitre sur son développement mystique. Après saint Augustin, il faut citer le Pseudo Denys, les deux auteurs ayant eu la plus grande influence sur le développement mystique pendant tout le moyen âge.

« *La prédestination.* — La terrible tentation de désespoir, qui devait faire époque dans sa vie, écrit dom Mackey, donne une direction particulière aux recherches de son esprit et pendant plusieurs années, ce fut avec une sorte de passion qu'il étudia les profonds mystères de la grâce » (164). Non seulement pendant plusieurs années, mais pendant toute sa vie, il resta préoccupé de ce problème. Lui-même avoue avoir médité et scruté là-dessus (165) et s'être affermi dans la position à tenir (166).

Dans toutes ces méditations et études, il s'est largement servi de tous les auteurs traitant la question. Tout d'abord ce sont les Pères de l'Eglise après l'Ecriture Sainte. On dit les Pères, mais il serait beaucoup plus exact de dire : saint Augustin. C'est lui seul qui domine cette question. Constamment, saint François de Sales revient à lui, en le citant mot à mot, en prenant sa pensée ou en se contentant de simples allusions.

On ne trouve pas de trace sur la question, de saint Irénée, de saint Jean Chrysostome, de saint Cyrille d'Alexandrie.

Si on examine les textes cités dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, on voit qu'ils sont tous de saint Augustin, mais pourtant à eux seuls ils ne peuvent donner l'intelligence de la réalité. A part quelques citations secondaires comme celle selon laquelle nous repoussons souvent les inspirations divines (167), que nous devons demander d'être attirés par la grâce divine (168), ou que la défaillance de la volonté n'a aucune raison, autrement il n'y aurait pas de péché (169), presque tous les autres textes portent sur l'inscrutabilité des jugements de Dieu. Ainsi emprunte-t-il à saint Augustin l'affirmation que saint Paul ne découvre pas, mais admire les profondeurs de la sagesse divine : « O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei » (170). Quant à la Providence divine et son action « nous ne nous devons pas nous amuser » à la scruter d'après les paroles de saint

(162) *Œuvres* IV, pp. 63-64. — (163) IV, pp. 30, 36, 65, 119, 120. — (164) I, p. XLI, — (165) XXII, p. 59. — (166) XXII, p. 46. — (167) IV, pp. 119-120. — (168) IV, p. 238. — (169) IV, p. 123. — (170) IV, p. 241.

Augustin : « Cur autem illum retinet, illum non retinet : nec possibile est comprehendare, nec licitum vestigari, cum scire sufficiat, et ab illo esse quod statur, et non ab illo esse quod ruitur » (171), ou encore un texte semblable : « Eorum autem non miseretur, quibus misericordiam non esse praebendam aequitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima judicat » (172). Comment et pourquoi tout cela : « Occultum utrumque est, atque ab humano, vel certe ab ingenio meo remotissimum (173), neque enim propterea sunt ista injusta, quia occulta » (174). Tout cela il nous le fera connaistre en Paradis » (175). Pour le moment, « Satis est interim christiano ex fide adhuc viventi, et nondum cernenti quod perfectum est, sed ex parte scienti (1 Cor 13, 9-10), nosse vel credere quod neminen Deus liberat nisi gratuita misericordia per Dominum nostrum Jesum Christum, et neminem damnat aequissima veritate per eumdem Dominum nostrum Jesum Christum. Cur autem illum potius quam illum liberet, scrutetur qui potest judiciorum ejus tam magnum fundamentum, verumtamen caveat praecipitium » (176). Il y a encore quelques textes et citations de saint Augustin. Mais leur multiplication n'en change pas le caractère (177). En réalité, l'étude de saint Augustin est plus large et plus profonde. On peut même penser que les 1200 pages in folio signalées par Mgr Camus appartiennent en grande partie à saint Augustin. Mais là François étudie aussi les autres auteurs. Dans l'un ou l'autre fragment parvenu jusqu'à nos jours, il mentionne le P. Philippe Gesualdi (178), Pierre Emotte (179), Pierre Tartaretus (180), (Tataretus), Henri de Gand (181), Guillaume Occam (182), Scot (183), le P. François Toletus (Toledo, Tolet) S.J. (184), le P. Alphonse Carillo (185) S.J., le P. Jean Chastelier (Chastelerius) S. J. (186). Tout cela n'est qu'un petit fragment d'un grand recueil « Observationes Theologicae », où, d'après dom Mackey « il est traité exclusivement des questions de la grâce et de la prédestination » (187). C'est-à-dire dans les fragments restés et les extraits parcimonieux du Procès de Non cultu. Quant au recueil tout entier, d'après l'expression du Notaire, il aurait fallu six mois pour tout copier (188). Mais on peut penser que si toutes ces notes ne sont pas sur la grâce et la prédestination, la plus grande partie du manuscrit y est cependant consacrée.

(171) *Œuvres* IV, p. 239 ; PL 45, c. 1848. — (172) IV, p. 238. — (173) IV, p. 239 ; PL 34, c. 419. — (174) IV, p. 238 ; cf. PL 33, c. 878. — (175) IV, p. 239 ; cf. PL 40, c. 275. — (176) IV, p. 238 ; cf. PL 33, c. 882. — (177) p. 120, 129 : V, p. 276. — (178) XXII, pp. 50, 61. — (179) XXII, pp. 51-52. — (180) XXII, p. 52. — (181 XXII, p, 52. — (182) XXII, pp. 52, 55. — (183) XXII, p. 53. — (184) XXII, pp. 57, 61, 62. — (185) XXII, p. 62. — (186) XXII, p. 62. — (187) I, p. XLVI. — (188) I, p. XLVI.

Il est intéressant de savoir quelle est sa conclusion sur la prédestination après de pareilles études. « Il est moliniste, affirme M. Vincent, thomiste rétorque le P. Chenu. Ni l'un ni l'autre, plus probablement, conclut M. Leclercq... Concédons cependant, ajoute ce dernier, que sans être moliniste, il serait peut-être bien molinisant... » (189). Peu importe la catégorie ou plutôt la dénomination, il suffit de voir ce qu'il enseigne et ce qu'il tient. D'après l'argumentation du P. Chenu, en supprimant les idées communes avec saint Thomas du *Traité de l'amour de Dieu*, tout l'édifice s'écroule, au contraire, en supprimant les pages molinistes, rien ne sera changé, donc il est thomiste — il reste certain que sur cette question, saint François se dissocie de son maître très vénéré et prend la thèse opposée, non seulement quant à l'esprit, mais même quant aux expressions et termes techniques : « De praedestinatione ad gloriam post praevisa opera » (190). Dom Mackey, grand connaisseur de saint François de Sales, écrit dans son introduction sur cette question : « Il passa en effet plusieurs années à scruter l'Ecriture et les Pères sur ce sujet, et le résultat de ses patientes études l'amena à conclure que le décret de prédestination des âmes est rendu post praevisa merita » (191).

Quant à son esprit, il se découvre bien dans un texte sur la persévérance :

« Il voulut premierement d'une vraye volonté, qu'encor apres le peche d'Adam tous les hommes fussent sauvés : mays en une façon et par des moyens convenables a la condition de leur nature, douee de franc arbitre ; c'est-à-dire, il voulut le salut de tous ceux qui voudroyent contribuer leur consentement aux graces et faveurs qu'il leur prepareroit, offriroit et departiroit a cette intention. Or, entre ces faveurs, il voulut que la vocation fust la premiere, et qu'elle fust tellement attrempee a nostre liberte, que nous la puissions accepter ou rejeter a nostre gré. Et a ceux desquelz il previt qu'elle seroit acceptee, il voulut fournir les sacres mouvemens de la pœnitence ; et a ceux qui seconderoyent ces mouvemens, il disposa de donner la sainte charité ; et a ceux qui auroyent la charité, il delibera de donner les secours requis pour perseverer ; et a ceux qui employeroyent ces divins secours, il resolut de leur donner la finale perseverance et glorieuse felecite de son amour eternel » (192).

Il continue l'exposé, s'appuyant sur la prière liturgique :

« Et que cette suite des effectz de la Providence ayt esté ainsy ordonnee avec la mesme dependance qu'ils ont les uns des autres en

(189) Leclercq, *S. Fr. de Sales, Docteur de la Perfection*, p. 40. — (190) XVIII, p. 273. — (191) IV, p. XLI. — (192) IV, p. 185.

l'eternelle volonté de Dieu, la sainte Eglise le tesmoigne quand elle fait la preface d'une de ses solemnelles prieres en cette sorte : « O Dieu eternel et tout puissant, qui estes Seigneur des vivans et des morts, et qui usés de misericorde envers tous ceux que vous prevoyes devoir estre a l'advenir vostres par foy et par œuvre » comme si elle avouoit que la gloire, qui est le comble et le fruit de la misericorde divine envers les hommes, n'est destiuee que pour ceux que la divine sapience a preveu qu'a l'advenir, obeissans a la vocation, viendroyent a la foy vive qui opere par la charite » (193).

Après avoir étudié à fond la qustion de la prédestination, sans citations ni argumentations étrangères, il résume tout simplement le résultat de son étude :

Nous pouvons donq rendre rayson de l'ordre des effectz de la providence qui regarde nostre salut, en descendant du premier jusques au dernier, c'est a dire depuis le fruit qui est la gloire jusques a la racine de ce bel arbre qui est la redemption du sauveur. Car la divine Bonté donne la gloire en suite des merites, les merites en suite de la charité, la charité en suite de la penitence, la penitence en suite de l'obeissance a la vocation, l'obeissance a la vocation en suite de la vocation, et la vocation en suite de la redemption du Sauveur ; sur laquelle est appuyee toute cette eschelle mystique du grand Jacob, tant du costé du Ciel, puisqu'elle aboutit au sein amoureux de ce Pere eternel, dans lequel il reçoit les esleuz en les glorifiant, comme aussi du costé de la terre, puisqu'elle est plantee sur le sein et le flanc percé du Sauveur, mort pour cette occasion sur le mont de Calvaire » (194).

Cette solution du problème lui apparaît avoir « pour elle l'antiquité, le charme propre et le pur sens de l'Ecriture » (195). Malgré qu'il n'ait pas voulu prendre part à la dispute de Auxiliis en 1607, il félicite le P. Lessius en 1618 d'avoir soutenu la thèse « de la predestination a la gloire en suite de la prevision des œuvres » (196). En concluant sa lettre, saint François avoue formellement être partisan de la prédestination *post praevisa merita* : « Cette constatation m'a été d'autant plus agréable, que moi-même j'ai toujours gardé cette opinion comme plus vraie et plus aimable, en tant que plus digne de la grâce et de la miséricorde divine. Ainsi l'ai-je indiqué dans mon petit livre de l'*Amour de Dieu* » (197). Aveu clair et sans

(193) *Œuvres* IV, p. 186. — (194) IV, p. 185. — (195) XVIII, p. 273. — (196) De gratia efficaci Decretis Divinis libertate Arbitrii et Praescieaetin Dei conditionata Disputatio apologetica, Leonardi Lessii e Societata Jesu, S. Theol. in Academia Lovaniensi Professoris. Duae aliae ejusdem Auctoris Disputationes : altera de Praedestinatione et Reprobatione Angelorum et hominum, altera de Praedestinatione Christi. Antverpiae, 1610. — (197) XVIII, p. 273.

commentaire, tel que les Thomistes, au dire d'Henri Bremond, ont douté de l'authenticité de cette lettre (198).

Il faut donc conclure que saint François de Sales, tout en suivant et en étudiant les Ecritures et les Pères avec les théologiens, témoignant de ses préférences pour les uns ou pour les autres, reste toujours indépendant. Jamais d'enthousiasme inconsidéré et hâtif.

L'exploitation doctrinale des Pères de l'Eglise n'est pas étendue. Elle ne va pas beaucoup plus loin que saint Augustin. Entre beaucoup d'autres, saint Pierre Chrysologue, ce docteur de l'Eglise, si estimé par Scheeben à cause de sa doctrine sur la divinisation de l'homme par la grâce divine (199), « ce trésor oublié », comme l'appelle Schiltz, aurait éte bien utile (200) à saint François de Sales pour traiter du développement de notre amour envers Dieu.

A côté de saint Augustin, parmi les Pères qui ont une influence sur lui, se trouve Denys, le Pseudo-Aéropagite. C'est surtout pour les questions touchant la mystique qu'il lui emprunte. C'est à lui qu'il montre toute sa confiance et non aux mystiques flamands ou rhénans (201). Une seule fois, il a mentionné dans son premier manuscrit Tauler (202), mais dans la rédaction définitive, celui-ci a disparu du texte.

Saint François de Sales avoue avoir pris tout un chapitre à Denys (203), le chapitre sur le ravissement. Il est vrai qu'il n'est pas devenu mystique sous l'influence de Denys, mais pourtant il cherche chez lui les explications, le système, les raisons théologiques. Il vient à sa lecture comme un mystique déjà formé. S'il n'a pas de confiance ni d'attrait pour les mystiques flamands, ici il a montré une confiance illimitée : c'est un saint, un Père de l'Eglise, proche des sources les plus antiques. Tout cela saint François le résume d'un seul mot : « divin ».

S'il le pouvait lire en latin, depuis 1608 ses œuvres étaient traduites du grec en français. De cette traduction, saint François écrit au Cardinal Montalto qu'elle est « cogneüe par tout le royaume » (204). Rien d'étonnant, les œuvres de saint Denys ont servi à côté des œuvres de saint Augustin, pendant tout le moyen âge, au développement de la mystique et sont consacrées par un usage centenaire.

(198) *Hist. Littéraire du Sent. Relig.*, I, p. 91. — (199) Scheeben, *Natur und Gnade*, Muenchen, 1922. — (200) Schiltz, *Saint Pierre Chrysologue comme théologien*, *Nouv. Rev. Theol.*, 1928, t. 55, p. 265. — (201) Cf. *Saint François de Sales et les mystiques*, RAM. 24, 1948, p. 234-239. — (202) V, p. 457, — (203) V, p. 23 (22-25). — (204) XX, p. 320.

Si avant de finir ce paragraphe, nous jetions un coup d'œil sur les autres écrits de saint François de Sales, nous pourrions constater la même méthode d'emploi des textes patristiques, avec de petites variations conditionnées par la nature du sujet. Pour ne pas être trop long, je ne prendrai que saint Augustin. D'ailleurs, il est la source patristique, la plus caractérisée, on l'a vu, de celles employées par saint François de Sales. Ainsi dans le groupe des textes de controverse prédominent les témoignages apportés sur les questions discutées (205), ensuite viennent d'assez nombreux textes-sentences (206), des explications des textes de l'Ecriture Sainte (207), de l'étude de la prédestination (208), la mention des épisodes de sa vie comme illustration ou exemple (209). Il n'est pas rare qu'il figure dans une énumération de rhétorique (210), parmi tant d'autres (211). Mais souvent, ce n'est qu'une allusion lointaine à saint Augustin (212) ou la mention de quelque fait, par exemple qu'il a assisté au concile de Carthage (213). Saint François de Sales puise la plupart des renseignements sur les hérésies dans les écrits de saint Augustin, par exemple sur le donatisme (214), sur Jovinien (215), Julien (216), Pélage (217), Eunomius (218), les Manichéens (219), les Ariens (220).

Si nous passons à un autre groupe de textes, celui des sermons, nous retrouvons ici aussi la même méthode, sauf que par la nature du sujet traité, la première place parmi les citations est occupée par les sentences courtes et concises, les paroles « courtes, aiguës, et fortes » (221), comme il avait exigé de Mgr André Frémyot. Elles sont les plus nombreuses (222). Ensuite viennent les pensées plus ou moins développées empruntées à saint Augustin (223). La troisième place est occupée par les citations de l'exégèse augusti-

(205) *Œuvres* I, pp. 105, 129, 132, 137, 156, 174, 189, 193, 194, 218, 241, 271, 283, 296, 317, 325, 352, 356, 360, 42, 52, 65, 370, 372, 382 ; II, 95, 226, 247, 250, 269, 270, 279, 283, 300, 317, 320, 327, 326, 188, 219, 221, 231. — (206) II, pp. 94, 139, 140, 141, 148, 149, 164 ; XXIII, pp. 81, 89, 148, 8, 34, 35, 49, 51, 75, 109, 112. — (207) I, pp. 152, 162, 163 ; II, p. 63 ; XXIII, pp. 43, 81, 109. — (208) I. p 58 ; XXIII, p. 5. — (209) I, pp. 117, 193, 325. 38 ; II, p. 359. — (210) I, pp. 29, 122, 69 ; II, pp. 164, 168, 291 ; XXIII, pp. 19, 41, 125. — (211) I, pp. 101, 260, 308, 341, 380, 382. — (213) I, pp. 99, 192, 207, 301, 309, 67 ; II, p. 250 ; XXIII, pp. 46, 47, 76. — (213) I, pp. 115, 155. — (214) I, pp. 80, 98, 104. — (215) I, p. 80 ; XXIII, p. 42. — (216) XXIII, p. 42. — (217) I, p. 81 ; XXIII, p. 42. — (218) I, p. 18. — (219), I, p. 81. — (220) I, p. 81. — (221) XII, p. 312. — (222) VII, pp. 4, 41, 116, 128, 160, 211, 251, 284, 338, 357, 363, 375, 377 ; VIII, pp. 5, 9, 10, 29, 41, 52, 61, 63, 65, 86, 98, 141, 167, 283, 324, 384, 394 ; IX, pp. 40, 50, 176, 336 ; X, pp. 142, 254, 378, 437. — (223) VIII, pp. 48, 56, 101, 102, 141, 142, 153, 306 ; IX, pp. 51, 57, 108, 109, 145, 188, 196, 317, 324, 329, 420.

nienne (224). Tiennent également une bonne place les récits de la vie du saint (225). Enfin viennent les exemples avec les comparaisons (226), allusions (227), l'expression littéraire (228), la polémique (229) et les renseignements sur les hérétiques (230).

Dans les lettres, les citations sont beaucoup moins nombreuses et changent de caractère au moins pour une partie : François emploie les textes augustiniens proverbialement (231). Pour le reste, ce sont les mêmes catégories de citations : sentences (232), exemples-illustrations (233), allusions (234).

Dans ses œuvres ascétiques, saint François de Sales cite le plus souvent la vie de saint Augustin comme exemple et comme illustration de son développement (235). Viennent ensuite les citations des sentences de caractàre moral (236), sur la prédication (237), sur sa règle (238), sur ia structure de l'âme (239). les différents *dicta* ou sentences brèves (240), employées proverbialement, ses témoignages sur quelque sujet (241) ou faits de son temps (242).

Antoine LIUIMA, S. J.

(224) *Œuvres* VII, pp. 209, 250; 282, 339, 356 ; VIII, pp. 63, 180, 183, 184, 195, 232, 246, 294, 306, 307, 396, 413 ; IX, pp. 344, 353, 422; X, pp. 60, 62. — (225) VII, pp. 189, 465 ; VIII, pp. 362, 407 ; IX, pp. 63, 70, 206, 324, 325. 326, 328, 329, 335, 336, 337. 338 ; X, pp. 19, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 110. 279, 364. — (226) VII, p. 51 ; VIII, pp. 53, 54 ; IX, p. 325 ; X, pp. 245, 413. — (227) VII, p. 323 ; VIII, p. 310 ; IX, pp. 42, 415; X, p. 106. — (228) VII, p. 395 ; VIII, pp. 199, 239, 395 ; X, p. 185. — (229) IX, p. 173. — (230) VIII, p. 230 (Manichéens), p. 230 (Novatiens), p. 230 (Ariens) ; X, p. 424 (païens). — (231) XV, pp. 40, 94 ; XX, p. 63 XVIII, p. 49. — (232) XIII, pp. 82, 85, 392 a ; XIV, p. 28; XVII, pp. 136, 1400 ; XIX, pp. 410, 409. — (233) XIV, pp. 184, 382 ; XVI, p. 273 ; XVIII, pp. 40, 174 ; XX, pp. 70, 284. — (234) XIII. pp. 86. 165, 224 ; XVIII, p. 49; XXI, pp. 147, 148. — (235) III, pp. 103, 177, 205, 211, 225, 245, 270, 271, 342, 345, 356, 362 ; XXV. pp. 19, 61, 296, 495 ; XXVI, pp. 56, 399, 408 — (236) III, pp. 11, 95, 117, 129, 163, 278. 280 ; XXV, pp. 24, 27, 59 ; XXVI, pp. 52, 54, 55, 65, 80, 160. — (237) XXII, p. 49. — (238) XXIV, p. 458; XXV, p. 341. — (239) XXVI, dp. 166, 215. — (249) III, pp. 96, 164 ; XXVI, p. 79. — (141) XXV, pp. 295, 296. — (242) XXV, pp. 5, 15.

BIBLIOGRAPHIE [1]

I. — *MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.*

D. Feuling. — Das Leben der Seele. Einführung in psychischer Schau. — Salzburg, Miller, 1948, 8⁰, XVIII-656.

C. Feckes. — Die Lehre vom christlichen Volkommenheitstreben. — Fribourg, Herder, 1949, 8⁰, XII-461.

J. B. Lotz, SJ. — Das Personale oder Existenzielle in das Gegenwart und die christliche Verwirklichung. — GL, 1948, 38-50.

W. Schamoni. — Uber Heilige, Heiligkeit u Heiligsprechung. — GL, 1948, 17-29.

M. Brillant. — Le plus bel amour. (Coll. Vie intérieure de notre temps). — Paris, Bloud, 1947, 16⁰, 192.

Trouble et lumière. *Etudes Carmélitaines,* 1949, 220.

Technique et contemplation. *Etudes Carmélitaines,* 1949, 145.

W. Heinen u. **J. Hoffner.** — Menschenkunde im Dienste der Seelsorge u. Erziehung. — Trèves, Paulinus-Verlag, 1948, 8⁰, 208 (Mélanges dédiés à Th. Müncker).

A. Schrott, SJ. — Seelsorge in Wandel der Zeiten. Gran, 1949, 8⁰, 266.

J. Lhermitte et divers. — Réflexions sur la psychanalyse. — Paris, Bloud, 1949, 8⁰, 191.

II. — *PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.*

P. Glorieux. — Le Christ adorateur du Père. — *Rev. sc. eccl.,* 1949, 245-269.

L. Colin, CSSR. — Jésus notre modèle. Doctrine et méthode d'imitation. — Paris, St-Paul, 1947, 12⁰, X-380.

J. M. Bover, SJ. — Cristo, cabeza del cuerpo místico. Organización y místicismo en el cuerpo místico de Cristo. — *Est. eccles.,* 23, 1949, 435-456.

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : OGL : *Ons geestelijke leven* ; GL : *Geist. u. Leben* ; NRT : *Nouvelle revue théologique* ; OGE : *Ons geestelijke erf* ; RSR : *Recherches de science religieuse* ; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* ; SC : *Scuola Cattolica* ; VC : *Vita cristiana* ; VS : *Vie Spirituelle* ; VSo : *Vida Sobrenatural* ; Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

J. Lebreton. — Tu solus sanctus. Jésus-Christ vivant dans les saints. Etudes de théologie mystique. — Paris, Beauchesne, 1948, in-12, 269.

G. Colle. — Trésors ignorés ou méconnus. Poème en prose en deux parties sur la Communion des Saints. — Turnhout, Brepols, 1948, 12°, 2 vol. 424 et 352.

A. de Aldama, SJ. — Los dones del Espíritu Santo. Problemas y controversias en la actual Teologia de los dones. — *Rev. esp. de teol.*, 9, 1949, 3-30.

I. Hislop, OP. — Man, the Image of the Trinity, according to St Thomas. — *Dominican studies*, 1950, 1-9.

H. Rondet, SJ. — La divinisation du chrétien. I. Mystère et problèmes, NRT, 1949, 71, 449-476; II. Panthéisme et christianisme, *ibid.*, 561-588.

S. Dockx, OP. — Fils de Dieu par la grâce. — Paris, Desclée De Brouwer, 1948, 149.

J. Langlois, SJ. — Bien délectable et bien honnête. — *Sciences eccl.*, 3, 1950, 88-113.

E. Roche, SJ. — Epanouissement individuel et dépassement communautaire. — NRT, 1948, 576-586.

P. Cossa. — Du réflexe au psychique. — *Etudes Carmélitaines*, 1948, 286.

E. Raitz von Frentz, SJ. — Erkennen u. Wollen in Praxis u. Theorie der christlichen Frommigkeit. — GL, 1948, 50 63.

R. Guardini. — Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins. — Munich, Kösel, 1949, 8°, 320.

B. Haering, CSSR. — Freiheit oder Gehorsam. — GL, 1948, 108-121.

P. V. Vergriete, OP. — La pseudo-morale inconsciente. — VS. Sup., 1948, 293-303.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

R. Cantin, SJ. — L'indifférence dans le Principe et Fondement des Exercices Spirituels. — *Sciences eccl.*, 3, 1950, 114-145.

J. P. Dallaire, SJ. — L'abnégation. — *Sciences eccl*, 3, 1950, 67-87.

M. Mailloux, OP. — Foi et psychopathologie. — VS, Sup. nov. 1948, 284-292.

A. Forest. — Connaissance et amour. — *Jacques Maritain* [1949], 113-122.

C. d'Arcy, SJ. — La double nature de l'amour. tr. **Pin** et **Mambrino**. — Paris, Aubier, 1948, in-8° (Coll. Théologie, n. 14).

Tr. de The Mind and Heart of Love, Lion and Unicorn. A Study in Eros and Agape. — Londres, Faber, 1945, in-8°, 334.

J. P. Dallaire, SJ. — La dualité de notre amour. — *Sciences ec-clés.*, 3, 1950, 183-193.

A propos du livre du P. d'Arcy qui vient d'être mentionné.

Mgr O. Dominguez, OMI. — La fe, fundamento del cuerpo mistico en la doctrina del Angélico. — *Ciencia Tom.*, 1949, 550-586.

H. Mogenet, SJ. — Difficultés financières et pauvreté évangélique, — VS, 1948, 79, 254-270.

Van den Bossche et divers. — Humilité (Coll. Spiritualité Carmélitaine, 7). — Chèvremont, couvent des Carmes, 1948, 8°, 88.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÊTERNATURELS.

Claudio de Jesús Crucificado. — Aclarendo posiciones acerca del « concepto de mística sobrenatural ». La naturaleza de la vida mística. — *Rev. esp. de teol.*, 9, 1949, 105-122.

L. Roy. — Lumière et sagesse. La grâce mystique dans la théologie de **S. Thomas d'Aquin**. — Montréal, Immaculée-Conception, 1948, 8°, 300.

K. Truhlar, SJ. — Die mystische Vereinigung der Substanz der Seele. — *Gregorianum*, 30. 1949, 562-573.

J. Rauwens. — Le silence de Dieu. — *Coll. Mechl.*, 34, 647-657,

F. L. Schleyer. — Die Stigmatisation mit dem Blutmalen. Biographische Auszüge u. medizimische Analyse. — Hannover, Schmorl, 1948, 8°, 154.

G. Colombo. — Apparizioni e messaggi divini nella vita cristiana. — SC. 1948, 266-278.

A. Perego, SJ. — La possessione angelica. — *Divus Thomas*, 1950, 46-55.

A propos de l'article du P. **Bataini**, S. C. J., *ibid.*, 1948, 290-303, cf. RAM, 1949, p. 89.

L. Gardet. — Recherches sur la mystique naturelle. — *Jacques Maritain* [1949], 76-112.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

F. M. Moschner. — Christliches Gebetsleben. Betrachtungen u. Anleitungen zum wesenhaften Gebet. — Fribourg, Herder, 1948, 8°, 337.

A. Gathy. — Notes sur la prière. — NRT, 1948, 70, 503-511.

R. Thibaut, SJ. — Le problème des prières inexaucées. — NRT. 1949, 71, 152-101.

A. Munsters, MSC. — De gemeenschappelijke Meditatie. — OGL, 1948, 331-344.

L. Monden, SJ. — *Het misoffer als mysterie.* Een studie over de heilige mis als sacramenteel offer in het licht van de mysterieleer van Dom Odo Casel. — Ruremonde, Romen, 8⁰, cart. 192 (sommaire en français, p. 185-192).

J. Nouwens, MSC. — De dagelijkse H. Communie bij nederlandse schrijvers. — OGE, 1949, 59-87.

P. Mouterde, SJ. — Une invocation au cœur de Jésus dans le livre de Warda. — *Anal. Boll.*, 68, 1950 (Mélanges P. Peeters, 2) 305-309.

K. Truhlar, SJ. — Das mystische Leben der Mutter Gottes. — *Gregorianum*, 39, 1950, 5-34.

R. Laurentin. — Marie et la messe. Essai sur un problème de spiritualité sacerdotale. — NRT, 1949, 71, 39-55 (53-55 riche bibliographie sur la spiritualité mariale sacerdotale).

> L'auteur débute par une inexactitude. Les livres sur l'instruction des prêtres de Tolet, Molina, ceux assez nombreux sur l'évêque, au XVIe siècle, font sa part à la spiritualité sacerdotale et ont eu une influence qu'il ne faut pas oublier.

E. Bergh et H. Tihon, SJ. — Les congrégations mariales. — NRT, 1949, 71, 56-73.

Isidoro de San José, OCD. — La doctrina del Angel Custodio en el dogma, en la teología, en el arte y en la espiritualidad. — *Rev. esp. teol.*, 1949, 8, 265-297, 438-473.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES.

G. Corallo, Sal. — Libertà e dovere nel problema della vocazione. — *Salesianum*, 1949, 231-278.

G. Bellanger, CSSR. — Sur le chemin du Roi [La Vocation générale et spéciale]. — Sainte-Anne de Beaupré, librairie alphonsienne, 1948, 12⁰, 378.

J. Leclercq, OSB. — La voie royale. — VS, Sup. nov. 1948, 338-352.

Episcopus : Studien über das Bischofsamt S. Em. Kard. von Faulhaber zum 80 Geburtstag dargebracht von der Theol. Fak. der Universität München. — Ratisbonne, Gregorius-Verlag, 1949, 8⁰, XII-363.

Memoriale Vitae et Sanctimoniae Episcopalis. Regola di Perfezione, di Vita, di Governo. — Città del Vaticano, 1950, f⁰, 315.

J. Alzin. — Voici venir les jours du prêtre. Méditations sacerdotales modernes. — Arlon, Fassbender, 1948, 12⁰, 324.

R. Rahner, SJ. — Friedliche Erwägungen über das Pfarrprinzip. — ZKT, 1948, 169-198.

P. Magnaud. — *Dilexit me.* Deuxième série de 60 méditations sur les Epîtres de saint Paul, à l'usage des jeunes Séminaristes. — Tournai, Casterman, 1948, 12°, 174.

B. Capelle. — De monastike professie als tweede doopsel. — *Horae monasticae,* 1948, 1, 33-45.

P. R. Régamey, OP. — La pauvreté religieuse (*suite*). — VS. Sup. nov. 1948, 243-262.

J. Gross. — Religieuse de toute son âme, trad. de l'allemand par **L. Brevet,** 2e éd. — Tournai, Casterman, 1948, 8°, 248.

A. Plé, OP. — Au service des religieuses. — VS, Sup., nov. 1948, 263-283 (pp. 277-283, abondante bibliographie sur la question).

H. Rothoff. — Le droit des Sociétés sans vœux. — Bruges, Desclée De Brouwer, 1949, 8°, 212.

A. Gemelli, OFM. — Gli Instituti secolari come strumento di apostolato. — SC, 1949, 161-181.

H. Canals Navarrete. — Los institutos seculares de perfección y apostolado. — *Rev. esp. dorecho canónico,* 1947, 2, 821-861.

B. Naaijkens, MSC. — Volmaaktheid in de wereld. — OGL, 1948, 24, 321-330.

VII. — HISTOIRE : TEXTES, DOCUMENTS, ÉTUDES.

M. Lot-Borodine. — La béatitude dans l'Orient chrétien. Mysterium Spei. — *Dieu vivant,* 15, 83-115.

C. Martindale. — Italian Sanctity. — *The Month,* 1948, 185, 285-291 ; 333-340 ; 186, 45-51.

R. Ricard. — Trois notes d'histoire de la spiritualité hispanique. — *Lettres romanes,* 1948, 2, 243-247.

J. Stadlhuber. — Das Stundengebet des Laien in christlichen Altertum. — ZKT, 1949, 129-183.

F. C. Nobrega. — La unión con Cristo en san **Ignacio** de Antioquia. — *Rev. esp. teol.,* 1949, 8, 474-497.

J. Lebreton, SJ. — La source et le caractère de la mystique d'**Origène.** — *Anal. Bolland.,* 67, 1949 (Mélanges Paul Peeters, 1), 55-62.

Jonas. — Die **Origenistische** Spekulation und die Mystik. — *Theol Zeits.* (Bâle), 5, 1949, 24-45.

L. T. Lefort. — Un nouveau « De Virginitate » attribué à saint **Athanase.** — *Anal. Boll.,* 67, 1949 (Mélanges Peeters, 1), 142-152.

S. Giet. — Le rigorisme de saint **Basile.** — *Rev. sc. eccl.,* 1949, 333-342.

J. **Doresse.** — Monastères **Coptes** aux environs d'Armant en Thébaïde. — *Anal. Boll.*, 67, 1949 (Mélanges P. Peeters, 1), 327-349.

R. **Draguet.** — Un nouveau témoin du texte G de l' « Histoire Lausiaque » (ms. Athènes 281). — *Anal. Boll.*, 67, 1949 (Mélanges P. Peeters, 1), 300-308.

J. **Cassianus.** — Weisheit der Wüste (Coll. Licht vom Licht, 7). — Einsiedeln, Benziger, 1948, 16°, 200.

E. **Herman.** — Die häufige und tägliche Kommunion in der **byzantinischen** Klostern. — *Mémorial Louis Petit*, 1948, 203-217.

E. **von Ivanka.** — La signification historique du « Corpus Areopagiticum. — RSR, 1949, 36, 5-24.

O. **Semmelroth**, SJ. — Der Weg der Gottesgemeinschaft nach Ps. Dionysius Areopagita. — GL, 1948, 121-131.

A. **Guillaumont.** — Une notice syriaque inédite sur la vie de l'abbé **Isaïe**. — *Anal. Boll.*, 67, 1949 (Mélanges P. Peeters, 1), 350-60.

A. **Lentini**. — Principii ascetici di S. **Benedetto** nell'esposizione di un moderno maestro di spiritualità **D. C. Marmion**. — *Benedictina*, 1948, 2, 244-281.

M. **van Aasche**, OSB. — « Divinae vacare lectioni ». De « ratio studiorum » van sint Benedictus. — *Sacris erudiri*, 1948, 13-34.

I. **Madoz**, SJ. — Una nueva transmisión del « Libellus de institutione virginum » de san Leandro de Sevilla (ms. de Monte Casino, n. 331). — *Anal. Boll.*, 67, 1949 (Mélanges P. Peeters, 1), 407-424.

C. **Gerardo**, OSB. — The Seven Steps to Spiritual Perfection according to S. **Gregory the Great**. — — Ottawa, University of Ottawa Press, 1949, 8°, XV-240.

Petrus Damiani. — Das Büchlein vom *Dominus vobiscum*, par **A. Kolping**. — Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1949, 8°, 94.

A. **Dumon**, OSB. — Grondleggers der Middeleuwse vroomheit. — *Sacris erudiri*, 1948, 1, 206-224.

J. **Leclercq**. — Saint **Bernard** mystique. — Bruges, Desclée De Brouwer, 1948, 8°, 196.

A. **van der Zeijden.** — De verhonding van actie en contemplatie in het Cisterciënserleven volgens de leer van sint **Bernardus**. — *Horae monasticae*, 1948, 1, 127-140.

F. **Courtney**, SJ. — An Unpublished Treatise of Cardinal **Robert Pullen** († 1146), Sermo de Omnibus humane Uite Necessariis or De Contemptu Mundi. — *Gregorianum*, 31, 1950, 192-223.

O. **Lottin**, — Un traité sur les vertus, les vices et les dons, restitué à **Alain de Lille**. — *Rev. th. anc. et méd.*, 1949, 16, 161-164.

K. Esser. — Das Testament der hl. **Franziskus** von Assisi. Eine Untersuchung über seine Echtheit u. seine Bedeutung. — Münster, Aschendorff, 1949, 8⁰. XIX-212.

A. Walz, OP. — Intorno alle lettere del B. **Giordano** di Sassonia. — *Angelicum*, 1949, 143-164. 218-232.

M. Grabmann. — Das Seelenleben des hl. **Thomas von Aquin.** — Fribourg (Suisse), Paulusverlag, 1949, 8⁰, 125.

O. Lottin. — La connexion des vertus morales acquises au dernier quart du XIIIe s. — *Revue de théol. ancienne et méd.*, 1948, 15, 107-151.

B. Smalley. — Some thirteencentury Commentaries on the Sapiencial Books (suite). — *Dominican Studies*, 1949, 318-354, 1950, 41-77.

J. van Mierlo, SJ. — Wanneer leefde Geraard van Luik ? — OGE, 1949, 400-412.

A propos du traité publié par dom Wilmart dans la RAM, 1931, p. 349-430.

L. Reypens, SJ. — Nog een dertiendeeuwse mystieke cistercien-sermon. — OGE, 1949, 226-246 (texte latin, 243-246).

A. Biasucci. — La B. Angela da Foligno, 1248-1309, « magistra theologorum ». — *Misc. franc.*, 1948, 48, 171-190.

R. Creytens, OP. — Les convers des moniales dominicaines au moyen âge. *Archiv. ff. praed.*, 19, 1949, 5-48.

K. Deuringer. — Die ethischreligiose Wesensverwirklichung des menschen in Lichte des Jenseitswanderung **Dantes.** — GL, 1048, 29-38.

P. Optatus, OFMCap. — De invloed van **Hubertinus van Casele** op het *Leben van Jezus* door Jan Brugman. — OGE, 1949, 315-334, 427-434.

J. van Mierlo, SJ. — Losse beschouwingen over het ontstaan der Beguinen en Begardenbeweging. — OGE, 1949, 121-149 ; 247-267.

G. Théry, OP. — Le développement historique des études eckhartiennes. — VS, Sup. nov. 1948, 304-337.

L. Reypens, SJ. — De « Gulden Penning » bij **Tauler** en **Ruusbroec**. — OGE, 1950, 70-79.

C. E. Whiting. — Richard Rolle of Hampole. — *Yorkshire archaelogical Journal*, 1948, 37, 5-23.

R. Fawtier et L. Canet. — La double expérience de Catherine Benincasa (Ste **Catherine de Sienne**). — P. Gallimard, 1948, 12⁰, 368.

Cf. **A. Dondaine**, OP., Ste **Catherine de Sienne** et Nicolò Toldo, *Archiv. ff. Praeds.*, 19, 1949, 169-207.

E. Mourin. — Un sermon français de **Jean Gerson** sur les anges et les tentations. — *Rev. th. anc. et méd.*, 1949, 16, 90-154.

B. Spaapen, SJ. — Een interpolatie in het 11e hoofdstuk von Boek IV der Imitatie Christi. — OGE, 1949, 204-209.

J. Tesser, SJ. — De eerste en laetste faze van het auteursprobleem der *Navelging* in Italie. — OGE, 1949, 168-203.

J. Brugman. — Verspreide Sermonen. — Anvers, De Nederlande Boekhandel, 1948, 12°, XX-170.

K. Swenden. — Bronnen van **Dionysius Cartusianus** « Mystica theologia ». — OGE, 1948, 22, 259-279.

K. Swenden. — Invloed van **Dionysius Cartusianus** « Mystica theologia ». — OGE, 1949, 342-355.

G. Getto. — La letteratura ascetica e mistica in Italia nell' età del concilio tridentino. — *Quaderni di Belfagor*, 1948, 1, 61-77.

G. Cantini, OFM. — I Francescani d'Italia di fronte alle dottrine Luterane e Calvinista durante il Cinquecento. — *Antonianum*, 1949, 174.

L. Blosius, OSB. — Grundriss des geistlichen Lebens (Coll. Licht von Licht, 8). — Einsiedeln, Benziger, 1948, 16°, 168.

A. Ampe, SJ. — Een fragment Ignatiaanse vroomheid. — OGE, 1949, 39-58.

Manrèse. Les Exercices spirituels de saint Ignace mis à la portée de tous les fidèles, 16e édition entièrement refondue, par **H. Pinard de la Boullaye**. — Paris, Beauchesne, in-8°, XXXIV-444.

A. Steger, SJ. — Der Primat der göttlichen Gnadenführung im geistlichen Leben nach dem hl. Ignatius v. Loyola. — GL, 1948, 94-108.

H. Waach. — Theresia von Avila. Leben u. Werk. — Vienne, Herder, 1949, 8°, 490.

Nazario de Santa Teresa, OCD. — Contribución de la espiritualidad carmelitana a la psicología religiosa. La percepción sobrenatural y la instrumentación del alma según santa **Teresa**. — *Rev. esp. espirit.*, 1949, 8, 415-437.

Les Œuvres spirituelles du B. Père **Jean de la Croix**. Traduction par le R. P. **Cyprien**, revue par le R. P. **Lucien-Marie**. — Bruges, Desclée De Brouwer, 1949, 12°, LXIV-1561.

C. Henrion. — Abrégé de la doctrine de saint **Jean de la Croix**. Textes choisis (Coll. La Vigne du Carmel. — Paris, éd. du Seuil, 1948, 16°, 232.

J. Vilnet. — Bible et mystique chez saint **Jean de la Croix**. — *Etudes Carmélitaines*, 1949, 8°, XII-260.

E. Hernandez. — El éxtasis natural en **Suárez**. — *Est. eccl.*, 1948, 22, 405-494.

U. Lopez. — **Suárez** y la perfección sacerdotal. — *Est. ecles.*, 1948, 22, 443-464.

J. Russmann. — **Franz von Sales**, Ein Heiliger des chr. Humanismus. — Wien, Herder, 1948, 8°, 152.

M. Martins. — O processo inédito do escritor e anacoreta Gregório Lopes († 1596). — *Brotéria*, 1949. 48, 72-81.

Procès en vue de la canonisation, commencé sur l'ordre du roi d'Espagne, en 1620, par l'archevêque de Mexico (Bibl. nat. de Madrid, ms. 7819).

P. Optatus, OFMCap. — De spiritualiteit van de Capucijnen in de Nederlanden gedurende de XVIIe en XVIIIe seuw. — Utrecht, Het Spectrum, 1948, 8°, 208.

P. Optatus, OFMCap. — **Benedictus van Canfield** en Ons Geestelijk Erf. — OGE, 1949, 88-104.

A. Stracke, SJ. — **Canfeld** in de **Nederlanden**. — OGE, 1949, 396-408 ; 1950, 80-89.

F. Giavarini. — Una mistica religiosa. Suor Maria Felicità **Baseggio**, 1752-1829. — Rovigo, Ist. Padov. di arti grafiche, 1947, 16°, 368.

Federico dell' Addolorata. — Apostolo, mistico, scrittore : Il venerabile **Domenico della Madre di Dio**, passionista (1792-1849). — S. Zenone degli Ezzelini (Trévise), 1948, 8°, 216.

A. Caviglia, Sales. — Un documento inesplorato. La « La Vita di Besucco Francesco scritta da Don Bosco et il suo contenuto spirituale » (suite). — *Salesianum*, 1949, 122-145.

R. Roemer. — **Contardo Ferrini**, ein Heiliger unserer Zeit. — GL, 1948, 84-93.

G. Guitton. — La spiritualité d'un fils de saint Ignace. Le P. **Adolphe Petit** (1822-1914). — NRT, 1949, 71, 840-855.

Fr. Hermans. — Dom **Marmion** et sa spiritualité humaniste chrétienne. — NRT, 1949, 71, 504-518.

Ch. du Bos. — Pages spirituelles (Journal personnel). — *Esprit et Vie*, 1948, 403-414.

M. Linares, SI. — Manuel **Machado** habla de su espíritu. Notas a un capitolo inédito de su vida. — *Razon y Fe*, 1949, 647-662.

E. Allison Peers. — Behind that Wall. — Londres, S. C. M. Press, 1947, 12°, 120.

J.-M. Hornus. — Quelques réflexions à propos du Ps. Denys l'Aréopagite et de la mystique chrétienne en général. — *Rev. et ph. relig.*, 1947, 27, 37-43.

S. **Hobhouse**. — Selected mystical writtings of W. **Law**. Edited witz notes and twenty four studies in the mystical theology of W. **Law** and Jacob **Boehme**. — Londres, Rockliff, 1948, XXIII-423.

S. **Sharrock**. — Spiritual autobiography in the *Pilgrim Progress*. — *Review of english Studies*, 1948, 102-120.

Th. **Traherne**. — Troisième centurie de méditations, tr. P. **Leyris**. — *Esprit et vie*, 1949, 32-51, 207-233.

S. **Toksvig**. — Emanuel **Swedenborg** scientist and mystic. — New Haven, Yale Univ. Press, 1948, 8°, 389.

Ch. **Odier**. — Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale (Coll. Etre et penser). — Neuchâtel, éd. de la Baconnière, 1947, 8°, 276.

M. **Asin Palacios**. — Sadilles y alumbrados. IV. La oración y sus afectos místicos según el ideario sadilli. Materiales preparatorios. *Al-Andalus*, 1948, 13, 1-7.

J. **Herbert**. — Spiritualité hindoue. — Paris, A. Michel, 8° 471.

Dr A. **Migot**. — Sanctuaires et monastères boudhiques. — *Bulletin des missions*, 23, 1949, 259-272.

G. **Vajdah**. — La théologie ascétique de **Bahya ibn Paquda** (Cahiers de la Soc. Asiatique, 17. — Paris. 1947, 8°, 154.

Edgar de Paris. — La grâce dans les religions païennes. — *Etudes franciscaines*, 1950, 39-63, 147-166.

T. **Moretti-Costanze**. — L'Ascética di **Heidegger**. — Rome, Arte et Storia, 1949, 52.

LA SPIRITUALITÉ IGNATIENNE

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

Par le P. H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. J.

Cette bibliographie ne prétend nullement relever des doctrines de tout point propres à la Compagnie de Jésus. Elle vise uniquement à signaler les exposés synthétiques les plus autorisés (C, D, E), puis, sur quelques sujets de spéciale importance, les publications ou les documents les plus utiles à consulter. On voudra bien excuser des omissions ou des erreurs à peu près inévitables.

Les premières éditions sont citées, uniquement lorsque cela semble utile du point de vue historique.

Les signes ° et °° marquent le succès obtenu. Dans le dernier cas °°, pour les traductions en d'autres langues que le latin et le français, il convient de se reporter à BCJ.

Dans un même paragraphe, les indications qui restent valables ne sont pas répétées : lieu et dates d'édition, chiffres d'années (1850-65), ou de pages (p. 180-92).

Ne le sont pas non plus prénoms et date de naissance pour les auteurs déjà cités, ni les détails bibliographiques déjà donnés.

Les mentions in-8°, in-12, etc. ne sont pas à prendre au sens rigoureux ou technique ; elles donnent seulement une idée approximative du format.

Le nombre de pages est signalé, autant que possible, pour les simples opuscules.

L'ordre chronologique des publications présentant des inconvénients, on a préféré l'ordre des décès. Les renvois signalés à la table onomastique permettent d'apprécier la fécondité des écrivains, encore que toutes leurs œuvres ne puissent être mentionnées.

Sur leur doctrine et leur influence respectives, rensei-

gneront notamment L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, Paris, 1918-30, — BCJ, DS, DTC, SCJ.

Sigles : AH, *Archivum historicum S. J.*, Rome. — AR, *Acta Romana*, Rome. — BCJ, *Bibliothèque de la Comp. de Jésus*, de Sommervogel. — DE, *Documenta eccles. christianae perfectionis studium spectantia*, de J. de Guibert, Rome, 1931. — DS, *Dictionn. de spiritualité*, de M. Viller, Paris. — DTC, *Dictionn. de théol. cathol.*, de Vacant, Paris. — FN, *Fontes narrativi de S. Ignatio*, t. I, Rome, 1941. — LA, *Lehrbuch der Aszetik*, de O. Zimmermann, Fribourg, 1929.— MH, *Monumenta historica S. J.*, Rome. — RAM, *Revue d'ascétique et de mystique*, Toulouse. — SCJ, *Spiritualité de la Comp. de Jésus*, de J. de Guibert, Rome, 1950.— SI, *Spiritualité ignatienne*, de H. Pinard de la Boullaye, Paris, 1949. — TS, *Theologia spirit., ascetica et mystica*, de J. de Guibert, Rome, 1937. — ZAM, *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, Munich.

Signes : ° plusieurs éditions, — °° et plusieurs traductions; — * ouvrage plus important; — + étude critique ou savante.

I. — ÉCRITS DE SAINT IGNACE (A)

a) **Autobiographie** (récit du saint à L. Gonzalez de Camara) : *Acta antiquissima*, dans les *Acta Sanctorum* du 31 juillet, édit., Palmé, p. 645-65 ; édit. meilleures : MH, *Scripta de s. Ignatio*, I, 31-98, et surtout MH, *Fontes narrativi de s. Ign.*, I, 354-507 ; prolégomènes, p. 323-52 (chronologie détaillée, I, 26*-62*). [1

Avec introd. et annot. plus ou moins copieuses : J. F. X. O'Connor, *The autobiography of...* New-York, 1900 ; — E. M. Rix, *The testament of...* Londres, 1900 ; — J. M. March, *S. Ign. de L., Autobiografia...* Barcelone, 1920 ; — A. Feder, *Lebenserinnerungen des hl. Ign.*, Regensburg, 1920 ; — E. Thibaut, *Le récit du Pèlerin*², Bruges, 1922 ; — V. Larranaga, *S. Ign. de L., Obras completas*, t. I, Madrid, 1947, p. 11-580. [2

b) **Constitutions et règles**. — MH, *Constitutiones S. J.*, 3 in-8°, Rome, 1934-8. — Sur l'histoire de leur rédaction, *ibid.*, t. I, p. xxiii-cciii ; t. II, p. cxlvi-ccxxvii ; cf. A. Astrain, *Historia de la Comp. de Jesús*, 8°, Madrid, 1902, t. I, l. I, c. vii-viii, p. 102-39 (paru en 2e éd.); — P. Dudon, *S. Ign. de L.*, Paris, 1934, c. xvi, p. 345-59 ; c. xviii, p. 383-90 ; — P. de Chastonay, *Die Satzungen des Jesuitenordens*, 8°, Einsiedeln, 1938 ; *Les Const. de l'Ordre des Jés.*, Paris, 1941. [3

Sur les règles en particulier, A. Astrain, *Historia*, t. II, l. III, c. ii, p. 419-43, et surtout D. Fernandez, MH, *Regulae S. J.*, 8°,

Rome, 1948 ; sur les publications antérieures, p. 33*-35* ; sur les règles dont s. Ignace a pu s'inspirer, p. 6*-32* (1). [4

c) **Exercices**. — [A. Codina], MH, *Exercitia*, Madrid, 1919 : genèse, sources, les quatre textes (autogr., vulg., *prima*, trad. Roothaan, sans la plupart de ses notes), directoires, etc. — J. Calveras, *Ejercicios espirit.*, *Directorio y documentos de S. Ign.*, Barcelone, 1944 : autographe seul, étude du style, vocabulaire-index très utile. [5

Pour les traductions, commentaires, retraites selon les Ex., bibliographie choisie : H. Pinard de la Boullaye, *Exercices spir*[7]., t. I, Paris, 1950, p. xii-xxiii ; — plus complète, A. Feder, *Geistl. Uebungen*[9] (Ausgabe B) hrsg. von E. Raitz von Frentz, Fribourg, 1940, p. 48-88 ; — cf. BCJ, V, 65-75 ; VII, 118 20 ; IX, 608 9 ; X, 475-8. [6

d) **Journal spirituel**. — *Ephemeris S. P. N. Ign.*, dans MH, *Constitutiones S. J.*, t. I, p. xcv-cxx, 86-158. — Trad. annotées : A. Feder, *Aus dem geistl. Tagebuch des hl. Ign.*, Regensburg, 1922 ; — V. Larranaga, *S. Ign. de L.*, *Obras completas*, t. I, Madrid, 1947, p. 625-799 ; — extraits : H. Pinard de la Boullaye, *S. Ignace, directeur d'âmes*, Paris, 1947, p. 27-39. [7

Etudes séparées : J. de Guibert, *Mystique ignatienne*, RAM, 1938, XIX, 3-22, 113-40 ; à part, Toulouse, 1950. — K. Truhlar, *La découverte de Dieu chez s. Ignace*, RAM, 1948, XXIV, 313-37. [8

e) **Lettres**. — MH, *Epistolae et instructiones S. P. Ign.*, 12 vol., Madrid, 1903-11. [9

Sur les recueils antérieurs (R. Menchaca, *Epistolae*... Bologne, 1804 ; Chr. Genelli, *Das Leben*... Innsbruck, 1848 ; M. Bouix, *Lettres*... Paris, 1870 ; *Cartas*... 6 vol., Madrid, 1874-89), t. I, p. 13-18. [10

O. Karrer, *Des hl. Ign. von L. geistliche Briefe und Unterweisungen*[2], éd. rev. et augm. par H. Rahner, Einsiedeln, 1942 ; — P. Dudon, *S. Ignace, Lettres spirit.*, Paris, 1933 ; — A. Macia, *Cartas espirit.*, Madrid, 1944. [11

II. — ÉCRIVAINS DE LA COMPAGNIE

B. — Esquisse historique

• **Joseph de Guibert**, 1877-1942. — *La spiritualité de la Comp.*, Esquisse hist., 8°, Rome, 1950. [12

(1) Encore utiles à consulter ces textes de s. Benoit d'Aniane, † 821, *Codex regularum monast. et canon.*, dans Migne, PL, t. CIII, col. 393-700 ; *Concordia regularum*, col. 701-1380. — Publication récente, Hans Urs von Balthasar, *Die grossen Ordensregeln*, [en collaboration], 8°, Einsiedeln, Benzinger, 1948 (cf. AH, 1948, XVII, 182-3). [4'

C. — *Commentaires des Règles et Constitutions*

* *Epistolae Praepositorum generalium*, 4 in-8°, I et II, Gand, 1847; III et IV, Bruxelles, 1883-1908. — *Lettres choisies des PP. Généraux*, 8°, I et II, Lyon, 1878; III Uclès, 1897. — *Select letters...* Woodstock, 1900. [13

* **Jérôme Nadal**, 1507-80. — *Scholia in Constit.*, edd. Fr. Altini et J. Boero, 8°, Prato, 1883; *Instructiones*, dans MH, *Epistolae P. H. Nadal*, t. IV, Del modo de proceder de la Comp., 614-9; *In Examen [generale] annot.*, p. 649-53; *De oratione*, p. 569-86, 670-81, etc. — M. Nicolau, *J. Nadal*, Madrid, 1949. [14

Balthasar Alvarez, 1533-80. — *Pláticas y exposición de las reglas generales*....ed. A. Lara, Madrid, 1910. [15

* **Pierre Canisius**, 1521-97.— *Exhort. domesticae*, ed. G. Schlosser, 8°, Ruremonde, 1876. [16

Nicolas Orlandini, 1554-1606.— *Tract. seu Commentarii in Summ. Constitutionum et Regulas communes*, ed. J. Boero, 8°, Roehampton, 1876. [17

* **Achille Gagliardi**, 1537-1607. — *De plena cognitione Instituti*[3], 8°, Bruges, 1882, p. 110; cf. BCJ, I, 1572, n. 4. [18

* **Pierre de Ribadeneira**, 1527-1611. — *De ratione Instituti S. J.*, ed. Carli, 8°, Rome, 1864. [19

* **Olivier Manare**, 1523-1614. — *Exhortationes super Inst. et Reg.*, ed. Fr. Losschaert, 8°, Bruxelles, 1912. [20

* **François Suarez**, 1548-1617. — *De religione tract. X*, De relig. S. J. — à part, éd. P. de Reverseaux, fol., Bruxelles, 1857. [21

Robert Bellarmin, 1542-1621. — *Exhort. domesticae*, ed. Fr. Van Ortroy, 8°, Bruxelles, 1899. [22

* **Jules Negrone** (Nigronius), 1553-1625. — *Regulae communes S. J. comment. ascet. illustratae*, 4°, Milan, 1613; 4 vol., Cracovie, 1913-23. [23

Nicolas Lancicius, 1574-1652. — *Opusculorum spirit. tomi duo*, fol., Anvers, 1650; Opusc. XVII, De praestantia Instituti, t. II, p. 513-91. [24

* **Eusèbe Nieremberg**, 1595-1658. — *Doctrinae asceticae... pandectae*, Lyon, 1643; ed. novissima, 6 in-16, Ausbourg, 1756 (pour les religieux S. J. et autres). [25

* **Jean Paul Oliva**, 1600-81. — *Sermoni domestici*, 10 in-16, Rome, 1670-82; trad. partielle par le P. Bosch, *J. P. Olivae Allocutiones ad suos*, 4 vol., Prague, 1676-80. [26

Jean Dirckinck, 1641-1716. — *Exhortat. domesticae*, ed. A. Lehmkuhl, 3 vol., Bruges, 1913. [27

* **Jean Phil. Roothaan**, 1785-1853. — *Epistolae ad PP. S. J.*, dans L. De Jonge et P. Pirri, *Opera spirit. J. Ph. Roothaan*, 4°,

t. I, Rome, 1936, p. 327-432 (cf. supra *Epist. Praeposit. generalium*) ; — *Instructiones spirit.*, *ib.*, p. 437-542. [28

Henri Ramière, 1821-84. — *Compendium Instituti S. J. Praepositorum general. responsis... illustratum*, 8°, Toulouse, 1880 ; — recogn. et auct. a P. J. Besson, 1896. [29

* **Auguste Oswald**, 1821-1908. — *Commentarius in decem partes Const. S. J.*, 8°, Lille, 1892 et 95 ; Ruremonde, 1902. [30

Edouard Fine, 1847-1927. — *Juris regularis... quo regitur Soc. Jesu declaratio*, 8°, Prato, 1909 (commentaire juridique). [31

José Manuel Aicardo, 1861-1932. — *Commentario a las Const. de la Comp. de Jesús*, 6 in-8°, Madrid, 1919-32 (très riche, du point de vue historique). [32

Arthur Vermeersch, 1858-1936. — *Miles Christi Jesu. Le Sommaire des Const. médité*[3], 16°, Turnhout, 1933 ; trad. ital., Rome, 1925. [33

* **Auguste Coemans**, 1864-1940. — *Commentarium in Regulas S. J.*, 8°, Rome, 1938; trad. par le P. Germing, *Commentary of the rules S. J.*, El Paso, 1942. [34

D. — Caractères généraux de la spiritualité ignatienne

Adrien Van Lyere (Lyraeus), 1588-1661. — *S. Ignatii apophthegmata sacra*, fol., Anvers, 1662° : dans les édit. complètes, larges commentaires, BCJ, V, 218, 5°. [35

Xavier de Ravignan, 1795-1858. — *De l'existence et de l'institut des Jésuites*°°; 12°, Paris, 1944, pp. 166 ; cf. BCJ, VI, 1499-1501. [36

Jules Costa Rossetti, 1841-1900. — *De spiritu Soc. Jesu*, 16°, Fribourg, 1888. [37

Xavier de Franciosi, 1819-1908. — *L'esprit de s. Ignace*, 18°, Nancy, 1887 ; rev. et aug., 8°, Montreuil, 1898 ; avec renvoi aux documents et corr., Paris, (sous presse). [38

Maurice Meschler, 1830-1912. — *Die Gesellschaft Jesu, ihre Satzungen und ihre Erfolge*[2], Fribourg, 1911 ; trad. Ph. Mazoyer, *La C. de Jésus, ses statuts et ses résultats*, Paris, s. d. [39

Pierre Bouvier, 1848-1925. — Art. *Jésuites*, DTC, 1924, VIII, 1092-1108. [40

Louis Peeters, 1868-1937. — *Spiritualité ignat. et piété liturgique*, [rép. à Dom Festugière], 8°, Tournai, 1914, pp. 31 ; bibliogr. de de la controverse, p. 5. — *Vers l'union divine par les Ex. de s. Ign.*[2], 1931. — *Une hérésie orthodoxe : l'ascéticisme*, [rép. à H. Bremond], *Nouv. revue théol.*, Louvain, 1928, LV, 740-52. [41

Paul Dudon, 1859-1941. — *S. Ignace de L.*, 8°, Paris, 1934, c. xiv, p. 291-309. [42

* **Paul de Chastonay**, 1870-1943. — *Die Satzungen des Jesuitenordens*, 12°, Einsiedeln, 1938; *Les Constitutions de l'Ordre des Jésuites*, Paris, 1941. [43

* **Aloys Pottier**, 1856-1944. — *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, [dépendances, influence, rép. à H. Bremond, etc.], 3 in-12, Paris, 1927-9. — *Pour s. Ignace et les Exercicss*, [rép. au même] 1930, brochure. [44

Alexandre Brou, 1862-1947. — *La spiritualité de s. Ignace*, 12°, Paris, 1914; — avec omission d'un chapitre, 1928. [45

Ecrivains encore vivants

Ferdinand Cavallera. — *Ascétisme et liturgie*, [à propos de Dom Festugière], 8°, Paris, 1914, pp. 126. — *La spiritualité des Exercices* [rép. à H. Bremond], RAM, 1922, III, 357-80; *Ascétisme et prière*, [item], 1928, IX, 54 90, 291-318; cf. 1929, X, 290-322. [46

José Tarragó. — *Sobre la espiritualidad de los Ejercicios*, dans *Manresa*, 1935, XI, 137-57. [47

Raoul Plus. — *Vers Dieu par saint Ignace*°°, 16°, Paris, 1938, pp. 191. [48

Paul Doncoeur. — *La Comp. de Jésus*, [conférence], 16°, Paris, 1930, pp. 72 — *S. Ignace de L.*, L'honneur et service de Dieu, [maximes choisies], 8°, Paris, 1944. [49

Victoriano Larranaga. — *La espiritualidad de S. Ign... compar. con la de S. Teresa de Jesús*, 8, Madrid, 1944. [50

Hugo Rahner. — *Ignatius und die aszetische Tradition der Kirchenväter*, ZAM, 1942, XVII, 61-67. — *Ignatius v. L. und das geschicht. Werden seiner Frömmigkeit*, Gratz, 1947; trad. G. de Vaux, *S. Ignace de L. et la genèse des Exercices*, 16°, Toulouse, 1948, pp. 141 (1). [51

Mauricio de Iriarte. — *Figura y carácter de Ignacio de L.*, dans *Razón y Fé*, 1944, CXXIX, 165-77, 259-72, 605-16; CXXX, 87-102. [52

Henry Pinard de la Boullaye. — *S. Ignace, directeur d'âmes*, 8°, Paris, 1947. — *La spiritualité ignatienne*, 8°, Paris, 1949. [53

(1) Le titre allemand exprime plus exactement l'objet du livre : l'évolution psychologique de s. Ignace.

E. — Traités généraux sur la vie spirituelle et la tendance à la perfection [1]

Ea. — Livres

F. de Borgia, 1510-72. — *Opera*, fol., Bruxelles, 1675. — C. de Dalmases, *Medit. ined. sobre los votos*, dans *Manresa*, 1950, XXII, 337-49. [54

Antoine Cordeses, 1518-1601. — *Itinerario de la perficion spiritual* [*mss.*] ; trad. ital., Florence, 1607° (BCJ, II, 1435). [55

François Arias, 1533-1605. — * *Libro de la imitacion de Christo*, Séville, 1591°° ; sous le titre *Thesaurus inexhaustus bonorum quae in Christo habemus*, fol., Munich, 1652 ; *Traité de l'imitation de J. C.*, trad. Arm. Bouret, 3 in-4°, Paris, 1625. — * *Aprovechiamento espirit.*, 2 vol., Medina del C., 1592 ; — *Œuvres spirit.*, trad. partielle par le P. Belon, Lyon, 1740. [56

Bernardino Rosignolo, 1541-1613. — *De disciplina christianae perfectionis*, Ingolstad, 1600°° ; trad. R. Charpentier, Paris, 1606. [57

Claude Aquaviva, 1542-1615. — * *Industriae ad curandos animae morbos*, Florence, 1600°° ; trad. (adaptée à tous les fidèles) par J.-B. Mirebeau, Paris, 1895°. — *Lettres encycliques* (en partie dans *Lettres choisies des Gén.*, I, 42-223). [58

Robert Bellarmin, 1542-1621. — *De ascensione mentis in Deum*, *De aeterna felicitate SS.*, *De gemitu columbae*, *De septem verbis a Christo in Cruce prolatis*, *De arte bene moriendi* ; opuscules souvent traduits en franç. et en d'autres langues, sous divers titres ; cf. J.-B. Couderc, *Le Card. B.*, Paris, 1893, t. II, p. 291-9 ; X. Le Bachelet, CBE, 1912, n. 38, p. 72-142 ; E. Raitz von Frentz, RAM, 1923, IV, 243-56 ; 1925, VI, 60-70 ; ZAM, 1930, V, 215-33. [59

Alphonse Rodriguez, 1538-1616. — * *Exercicio de perfeccion y virtudes*°° ; *Pratique de la perfection chrét.*°° (huit trad. françaises). [60

Alphonse Rodriguez (saint), 1551-1617. — *Obras espirituales*, éd. Nonell, 3 in-8°, Barcelone, 1885-7 ; à part [trad. O. de Bénazé], *De l'union et de la transformation de l'âme en J. C.*², 16°, Lille, 1908 ; *Explication des demandes du Pater*, 1893 (opuscules). [61

(1) Voyez BCJ, X, 481-95 (Tables). — Nous joignons aux « traités généraux » quelques *Œuvres complètes* qui couvrent le même domaine.

Jacques Alvarez de Paz, 1533-1620. — * *De vita spirit. ejusque perfectione*, fol., Lyon, 1608°. — * *De exterminatione mali et promotione boni*, 1613°°. — * *De inquisitione pacis sive studio orationis* [*ord. et extraord.*], 1617°°. — *Opera* [*omnia*], 6 in-4°, Paris, Vivès, 1875-6 (édit. à laquelle nous renverrons par la suite). [**62**

Antoine Le Gaudier, 1572-1622. — * *De perfectione vitae spirit.*[2], éd. du P. Martinov, 3 in-8°, Paris, 1856-8 (y sont adjoints *De Christi Jesu amore*, 1619°°; *De vera Christi Jesu imitatione*, 1620°°; *Introd. ad solidam perfectionem* [*per Exercitia*], 1643); trad. par le P. Bizeul, *De la perf. de la vie spirit.*, 4 in-12, Bruxelles, 1909; éd. A. M. Micheletti, 3 in-8°, Turin, 1934. [**63**

Louis Dupont (de la Puente), 1554-1624 (1). — * *Meditaciones de los mysterios de nuestra sancta fé*, 2 in-4°, Valladolid, 1605°°; abrégés divers; trad. complète par le P. Ugarte, 6 in-8°, Paris, 1932-3 (avec notice biogr.). — * *Guia espiritual*, 4°, Valladolid, 1609°°; trad. par le P. Trevino, *Dux spiritualis*[2], Cologne, 1617; tr. française, *La Guide spirituelle*, Paris, 1611, et nombreuses éditions subséquentes; par le P. Couderc, *Le guide spirit.*, 3 in-12, Paris, 1896. — * *De la perfeccion del christiano en todos sus estados*, 4 in-4°, Valladolid, 1612-6; Pampelune, 1616°°; trad. lat. par le P. Trevino; plusieurs en franç.; à part, *De la perfect. du chrétien dans l'état ecclés.*, trad. Ch. Monjardin, 2 in-18, Paris, 1894. [**64**

J. Negrone, † 1625. — *Tractatus ascetici nunc primum in unum collecti*, 8°, Cologne, 1623. [**65**

Pierre Coton, 1564-1626. — *Intérieure occupation d'une âme dévote*, Paris, 1608°; avec introd. et *Les étincelles de l'amour divin*, éd. A. Pottier, 12°, 1933. [**66**

Jean Van Crombeeck (Crombecius), 1563-1626. — * *De studio perfectionis*, 4°, Anvers, 1613, Saint-Omer, 1614; trad. du P. Chesneau, *De l'étude de...* Saint-Omer, 1614. [**67**

Virgile Cepari, dir. de L. de Gonzague, M. de Pazzi, etc., 1564-1631. — *De i varii modi co' quali Iddio si dà a conoscere dall' anima*, Rome, 1611 (inséré dans *Essercizio della presenza di Dio*, Milan, 1621). [**68**

Louis Lallemant, 1587-1635. — * *La vie et la doctrine spirit. du P...* [par le P. Champion], 12°, Paris, 1694°; édit. A. Pottier, 8°, 1924; 2e éd. (sans la vie, et restituant au P. L. divers fragments du P. Rigoleuc, 1936; édit. définitive en prépar.) (2); trad. G. Vigotti, 16°, Milan, 1945. [**69**

(1) Sur le 3e centenaire de sa mort, P. Dudon, dans les *Études*, 1924, CLXXXI, 598-609. [**64'**

(2) Sur la part qui revient à Rigoleuc notamment dans la rédaction de la *Doctrine*, voyez les opinions opposées du P. Hamon (RAM, 1924, V, 233-68, et préface de son édit. de Rigoleuc, 1931, p. 10) — et du P.

François Poiré, 1584-1637. — * *La science des saints*, Paris, 1638 et 1665. [70

Etienne Binet, 1569-1639. — *La pratique solide du saint amour de Dieu*, 8°, Mons, 1623°; trad. par A. Cenami, Rome, 1638, Udine, 1649. [71

Jérémie Drexel (Drexl, Drexelius), 1581-1639. — * *Opera spiritualia*, Douai, 1635°°; 2 fol., Anvers, 1643. [72

Louis de la Palma, 1560-1641. — * *Camino espiritual*, Alcala, 1626°; trad. par le P. J. Nonell, *Via spirit.*, 2 in-8°, Barcelone, 1887. [73

Nicolaus Lancicius (Lanczicki ou Leczychi), † 1652. — * *Opusculorum spirit. tomi duo*, fol., Anvers, 1650; éd. plus complète, Ingolstadt, 1724 (BCJ, IV, 1446-52). [74

Nicolas du Sault, 1600-55. — * *Œuvres spirit.*, (Adresse pour chercher Dieu, Traité de la confiance, Solide direction selon s. Ign., Institution spirit., etc.), 2 in-4°, Paris, 1651. [75

J.-B. Saint Jure, 1588-1657. — * *De la conn. et de l'amour du Fils de Dieu*, Paris, 1634°°. — * *Le livre des élus*, 1643°°; édit. par le P. de Guilhermy, Bruxelles, 1859. — * *L'homme spirituel*, Paris, 1646°°. — *L'union à N.-S. J.-C. dans ses princ. mystères*, 1653°°. — *Conduite pour les princ. actions de la vie chrét.*, 1654°°. — *L'homme religieux*, 1657, 8°. [76

Eusèbe Nieremberg, † 1658. — *De adoratione in spir. et ver.*, Anvers, 1631°°; trad. L. Videl, *L'esprit du christianisme*, Grenoble, 1650 et 1667. [77

Jean Rigoleuc, 1595-1658. — * *Œuvres spirit.*, éd. par le P. Champion, Paris, 1676°; par le P. Hamon, avec introd., 1931; cf. L. Lallemant, n. 69, 69'. [79

André Baiole, 1590-1660. — *De la vie intérieure*, 4°, Paris, 1649 et 1659. [80

Gaspar Druzbicki, 1589-1662. — * *Opera omnia ascetica*, 2 fol., Ingolstadt, 1732 (éd. plus complète que celle de Posen, 1686-91). — Nombre de traités publiés à part, v. g. *Lapis lydius, sive De soliditate virtutis in relig. S. J.*, 24°, Munich, 1699°°. [81

Julien Hayneuve, 1588-1663. — * *L'ordre de la vie et des mœurs*, Paris, 1639. — * *Réponses aux demandes de la vie spir.*, 1663-5 (la publication de la 3e p., Voie unitive, fut arrêtée par la mort de l'auteur). — * *Méditations pour le temps des Exercices* (24 vérités), 1655°°. — *Méditations*°°. [82

Pottier, *Le P. Lallemant et les grands spirituels*, 1927, t. I, p. 376-89. — Sur les disciples de L. : Surin, Guilloré, Champion, Hayneuve (?), etc., A. Pottier, *ibid.*, p. 370-96. — Lallemant s'inspire à l'occasion de B. Alvarez, Alv. de Paz, Rodriguez, p. 240-8, et de Le Gaudier, *ibid.*, p. 339-70. [69'

Jean-Joseph Surin, 1600-65 (1). — * *Catéchisme spirituel*, Paris, 1657°° (à l'index); rev. et cor. [par le P. Th. B. FELLON], 2 in-16, Lyon, 1730°; éd. par le P. M. BOUIX, 2 in-18, Paris, 1882. — * *Dialogues spirit.*, 2 vol., Paris, 1704°°. — * *Les fondements de la vie spirit. tirés de l'Imit. de J.-C.* (partie des *Dialogues*), 1667°°; édit. par le P. F. CAVALLERA, avec introd., 1930. — * *Questions importantes sur l'amour de Dieu*, mss. de 1665; défectueuses les édit. de LA SAUSSE, *Le prédicateur de l'amour de Dieu*° (BCJ, VII, 1711) et du P. BOUIX, *Traité inédit sur l'amour de Dieu* (*ib.*, I, 1927); éd. critique par les PP. A. POTTIER et L. MARIÈS, Paris, 1930; cf. introd. p. I-XI. **[83**

Jean Pierre Médaille, 1609-69. — *Maximes de perfection*, Clermont, 1657 (?)°; cf. F. CAVALLERA, RAM, 1930, XI, 185-95; 1937, XVIII, 161-80, 262-79. **[84**

Christophe Schorrer, 1603-78. — *Theologia ascetica*, 4°, Rome, 1658; Gratz, 1720. — *Summa perfect. christ.*, Munich, 1663°. **[85**

Jacques Nouet, 1605-80. — * *Œuvres du P...* 27 in-12, Paris, 1837°°: contient L'homme d'oraison, sa conduite dans les voies de Dieu, ses entretiens, lectures spir., retraites annuelles, parus en vol. séparés; réédités en partie par le P. Henri POTTIER; BCJ, V, 1813-28. **[86**

Claude de la Colombière, 1641-82. — * *Œuvres compl.*, [éd. par le P. CHARRIER], 6 in-8°, Grenoble, 1900-1; H. MONIER-VINARD, *Cl. de la C., pages choisies*, Paris, 1929. **[87**

(1) Pour obtenir la guérison de Jeanne des Anges, le P. SURIN s'offrit à subir la possession diabolique à sa place. C'est à ce vœu qu'il attribuait une crise fort étrange, décrite par lui même dans la *Science expérimentale*, dont les livres 2 et 3 ont été publiés dans l'édition MICHEL-CAVALLERA des *Lettres spirituelles*, t. II (1928), p. 1-151. L'*Hist. abrégée de la possession des Ursulines de Loudun*, 18°, Paris, 1828, n'est pas un ouvrage authentique du P. Surin, mais un remaniement dont le détail a été exposé par le P. CAVALLERA dans son article sur l'autobiographie du P. Surin, RAM, 1925. — A la suite d'une prière analogue, s. Vincent de Paul connut, durant quatre ans, une épreuve semblable; L. ABELLY, *Vie de s. V.*, Paris, 1839, l. III, c. XI, sect. 1, t. II, p. 295-9; H. LAVEDAN, *M. Vincent*, Paris, 1928, p. 88-91. Elle fut beaucoup plus courte chez Marie Guyart; Dom JAMET, *M. de l'Incarn.*, Paris, 1929-35, t. II, p. 293-4.

Des cas de ce genre, fussent-ils purement pathologiques, prouvent à l'évidence que certaines défaillances mentales n'empêchent ni l'entière générosité, ni même la sainteté. — Voyez les jugements portés sur le P. Surin par Bossuet, Fénelon, de Clorivière, Grou, etc., dans BOUIX, *Traité inédit*, p. XXXVIII-LX; A. POTTIER, *Questions importantes*, p. XI-XIV.

Cf. M. OLPHE-GALLIARD, *Etudes carmél.*, 1938, II, 177-82; J. DE GUIBERT, *ib.*, 183-9; cf. p. 160-75, 235-7. **[83'**

François Guilloré, 1615-84. — * *Maximes spirit.*, 12°, Nantes, 1668°. — * *Les secrets de la vie spirit. qui en découvrent les illusions*, 1673°; édit. par le P. Watrigant, [texte corr. de 1684], 8°, Paris, 1922. — * *Les progrès de la vie spirit.*, Nantes, 1675°. — *La manière de conduire les âmes*, 1675°. — *Conférences spirit.*, 1683°. — *Les Œuvres spirituelles*, fol., Paris, 1684. Cf. BCJ, III, 1937-40. [88

René Rapin, 1621-1687. — *L'esprit du christianisme*, 12°, Paris, 1672°. — *La perfection du christianisme*, 1673°. — *La vie des prédestinés* [au ciel], 1684°. — *Œuvres diverses* [dont ces trois livres], 2 in-12, Paris, 1752; [sans le 3e], I vol., Amsterdam, 1695. [89

Jean Crasset, 1618-92. — * *Considérations sur les principales actions de la vie*, 12°, Paris, 1675°°; éd. par le P. Roupain, avec introd., 1932. [90

Tobie Lohner, 1619-97. — *Instructio practica 10*a, succinctam doctr. ascet. summam comprehendens, Dillingen, 1685; *11a continens armamentarium seu panopliam spirit.* [*contra tentationes*], 1688. — *Bibliotheca manualis concionatoria*, 4 fol., 1681°° (véritable dictionnaire d'ascétisme). [91

Jean Kwiatkiewicz, 1630-1703. — *Fax ascetica*, Cracovie, 1650°; éd. remaniée, 8°, Ingolstadt, 1733. [92

Jean Pierre Pinamonti, 1632-1703. — *La vera sapienza*[2], Venise, 1683°°; trad. franç. par les PP. Le Jay, Boudet, etc. — *La via del cielo*, Venise, 1700°°. — *Il direttore... nella via della perfezione*, Florence, 1705°°; trad. par le P. de Courbeville, *Le dir. dans les voies du salut*, Paris, 1718; 10e éd. par le P. Sommervogel, 1869. [93

Louis Bourdaloue, 1622-1704. — * *Œuvres complètes*°°. — Moins connues que ses *Sermons* et sa *Retraite*, ses *Pensées sur divers sujets de relig. et de morale* (très suggestives). [94

François Nepveu, 1639-1708. — *L'esprit du christianisme ou la conformité du chrétien avec J.-C.*, Paris, 1700°°; éd. par le P. Debuchy, 1914. — *Conduite chrétienne*, 1704°°. [95

J. Dirckinck, † 1716. — * *Exhortationes ad religiosos*, Cologne, 1704°. — *Semita perfectionis purg., ill. et unitiva*, 1705°°; trad. par le P. Bégin, *Le sentier de la perfection*, Dijon, 1882. [96

Benoît Rogacci, 1646-1719. — * *Dell'Uno necessario*, 3 in-16, Rome, 1704-6-7°°; Appendice, [sommaire des 3], 1708; *Unius necessarii pars 1, 2, 3*, 4 vol. avec l'Appendice, Prague, 1741. [97

Claude Judde, 1661-1735. — * *Œuvres spirit.*, édit. Le Noir-Duparc, 7 in-12, Paris, 1781-2°; 5 vol., 1876 (Retraites, Médit., Traités sur la Messe, la confession, etc., Exhortations spirit.). [98

J.-B. Scaramelli, 1687-1752. — * *Direttorio ascetico*, Naples, 1752 (?); trad. anonymes, *Directorium ascet.*, Augsbourg, 1770; Louvain, 1848 (4 in-12); par l'abbé PASCAL, *Guide ascétique*[5], 4 in-8°, Paris, 1878; — par l'abbé RUDEAU, *Méthode de direct. spir.*, *it.*, 1868, etc. [99

Aloys Bellecius, 1704-57. — *Virtutis solidae impedimenta, subsidia et incitamenta*, Ratisbonne, 1755°°; trad. L. BERTHON, *La solide vertu*, Poitiers, 1845; trad. CHARBONNIER, Lyon, 1852 et 1856. [100

Joseph Pergmayr, 1713-65. — *Sämmtliche aszet. Schriften*, 5 vol., Augsbourg, 1783°; *Maximes spirituelles*, Liège, 1855°. [101

Jean Nicolas Grou, 1731 1803. — * *Caractères de la vraie dévotion*, Paris, 1778°°. — *Maximes spirit.*, 1789°°. — * *L'intérieur de J. et de M.*, 1815°°; éd. H. POTTIER, 1875. — * *Manuel des âmes intérieures*, 1834°°. — * *L'école de J.-C.*, édit par le P. DOYOTTE, 1885°. — * *Médit. en forme de retraite sur l'amour de D.*, Londres, 1796°°; texte définitif, éd. H. WATRIGANT, Paris, 1923. [102

Edouard de Lehen, 1807-67. — *La voie de la paix intérieure*, Paris, 1855°; trad. par le P. J. BRUCKER, *Der Weg zum innern Frieden*[37], Fribourg, 1921; refondue par le P. VAN ACKEN, ib., 1929, et trad. angl. [103

H. Ramière, † 1884. — *Le directoire du religieux*, Lyon, 1859°. — *Le dir. du chrétien*, it°. [104

Joseph Mach, 1810-85. — *Tesoro de sacerdote*, Barcelone, 1861°°; trad. A. GAVEAU, Paris, 1874°. [105

Eusèbe Godfroy, 1817-89. — *Avis spirituels*, t. I, pour servir à la sanctification des âmes[20], 16°, Paris, 1903; t. II, pour jeunes chrétiennes[10], 1888; t. III, pour les âmes qui aspirent à la perfection[6], 1885. [106

Tillmann Pesch, 1836-99. — *Christliche Lebensphilosophie*[22], 12°, Fribourg, 1923; trad. par le P. BIRON, O. S. B., 2 in-8°, Paris, 1901. [107

Charles De Smedt, 1833-1911. — * *Notre vie surnaturelle*[6], 2 in-8°, Bruxelles, 1937. [108

M. Meschler, † 1912. — *Drei Grundlehren des geistl. Lebens*, 12°, Fribourg, 1919°°; trad. Ph. MAZOYER, *Trois principes de la vie spirit.*, [prier, se vaincre, aimer Jésus], Paris, 1911; *Three fundam. principles*[3]... Saint-Louis, 1929; trad. J. M. RESTREPO, *La vida espirit.*[6]..., Fribourg, 1938. — *Aszetik u. Mystik*[4], 1922. [109

Pierre Buerger, 1841-1922. — *Unterweisungen über die christl. Vollkommenheit*[2], 8°, Fribourg, 1905; trad. anonyme, *Instructions sur la perf. chrét.*, 2 in-8°, Lille-Paris, 1906. [110

Léonce de Grandmaison, 1863-1927. — * *Ecrits spirituels*. Conférences et retraites [pour l'Associat. S. Fr.-Xavier], 3 in-8°, Paris, 1933-5. — *Conférences spirit.* [*it.*], s. d. [111

Germain Foch, 1854-1929. — *Ma vie en Dieu*, [instructions de retraite], 8°, Toulouse, 1932. — *La vie intérieure*[4], Bruxelles, 1914, pp. 90; trad. par le P. Testore[3], Turin, 1939. [**112**

Alban Goodier, 1869-1939. — *The inner life of a catholic*[3], Londres, 1937, pp. 120. [**113**

Otto Zimmermann, 1873-1932. — +* *Lehrbuch der Aszetik*, Fribourg, 1929; — * *Grundriss der Aszetik*, éd. revue par C. Haggeney, 1935. [**114**

Louis Capelle, 1855-1940. — *Les âmes généreuses*; leur rôle, leurs récompenses[4], 8°, Paris, 1933. [**115**

J. de Guibert, † 1942. — + *Documenta eccles. christianae perfectionis studium spectantia*, 8°, Rome, 1931. — + Art. *Abnégation*, DS, 1932, I, 67-73, 101-110. — +* *Theologia spirit. ascetica et mystica*, 8°, Rome, 1937. — +* *Leçons de théol. spirituelle*, 8°, Toulouse, 1943 et 1946. [**116**

Louis von Hertling. — + *Lehrbuch der aszet. Theologie*, 8°, Innsbruck, 1930; —abrégé : *Theologia ascetica*, 16°, Rome, 1939. [**117**

Jules Lebreton. — * *La vie et l'enseignement de J.-C. N.-S.*, 8°, Paris, 1931. — * *Lumen Christi*, La doctrine spirit. du Nouv. Test., 1947. [**118**

E b. — *Lettres spirituelles*

François Xavier, 1506-52. — Correspondance intégrale : G. Schurhammer et J. Wicki, MH, *S. Fr. X. epist. aliaque scripta*, 2 in-8°, Rome, 1944-5; — partielle, J.-M. Cros, *S. Fr. X., Sa vie et ses lettres*, 2 in-8°, Paris-Toulouse, 1900; E. Thibaut, *Lettres*, 4 in-12, Bruges, 1922; A. Brou, *S. Fr. X., Lettres spirit.*, 8°, Paris, 1937. [**119**

P. Canisius, † 1597. — C. Braunsberger, *S. P. C. epist. et acta*, 8 in-8°, Fribourg, 1896-1923; lettres très diverses, signalées ici surtout en raison des annotations érudites de l'éditeur. [**120**

L. Dupont, † 1624. — *Obras póstumas*, éd. par le P. E. Reyero, 8°, Valladolid, 1917, p. 143-212. [**121**

J.-B. Saint-Jure, † 1657. — F. Cavallera, *Lettres inédites à la M. Jeanne des Anges, ursuline à Loudun*, RAM, 1926, VII, 251-71; 1928, IX, 113-38, 337-58; 1930, XI, 3-16, 113-34. [**122**

J. Rigoleuc, † 1658. — Aug. Hamon, *J. Rigoleuc*, 8°, Paris, 1931, p. 255-352. [**123**

Paul Lejeune, 1592-1664. — *Lettres spirit...* revues par le P. F. Fressencourt, 12°, Paris, 1875. [**124**

J.-J. Surin, † 1665. — * *Lettres spirit.*°° (souvent altérées); édit. très érudite par les PP. Michel et Cavallera, 2 in 8°, Toulouse, 1926-28 (t. III et IV à paraître). [**125**

Cl. de la Colombière, † 1682. — *Lettres spirit.*, Lyon, 1715°°; dans *Œuvres*, [éd. du P. Charrier], t. VI, p. 243-712; extraits : H. Monier-Vinard, *Le B. Cl. de la C.*, 8°, Paris, 1929, t. II, p. 162-217. [**126**

Fr. Guilloré, † 1684. — A. Klaas, *Quelques lettres du*... RAM, 1938, XIX, 171-84 (199-201); 295 309 : sur la doctrine de G., 1937, XVIII, 359-93; 1948, XXIV, 143 55. [**127**

Pierre Champion, 1632-1701. — A. Pottier, *Le P*... 8°, Paris, 1938, p. 211-53 (RAM, 1937, XVIII, 292-303). [**128**

Claude Fr. Milley, 1668-1720. — *Lettres choisies*, 12°, Maestricht, 1791°; éd. J. Bremond, Paris, 1943, infra n. 201. [**129**

Nicolas Roy, 1726-69, miss. de Chine. — *Lettres du P*²... [édit. par l'abbé Cl. Villecourt], 2 in-12, Lyon, 1822°. [**130**

Pierre de Clorivière, 1735-1820. — *Lettres*, 2 in-8°, Paris, 1948. — A. Rayez, *Un inédit*... RAM, 1949, XXV, 465-91. [**131**

Pierre Olivaint, 1816 71. — *Quelques lettres inédites*, 8°, Paris, 1885. — *Lettres inédites* [apocryphes; cf. *Études*, 1900, LXXXV, 126, 241-4], Puteaux, 1900. [**132**

Paul Ginhac, 1824-95. — *Lettres de direction*, éd. par [son biogr.], le P. Calvet, 8°, Roulers (Bel.), 1913; t. II brûlé en 1914. — *Choix de lettres de dir.*, par le P. Thermes, Toulouse, 1937. [**133**

F. Traités sur quelques points particuliers

F a. — L'obéissance aveugle

Les commentateurs cités plus haut (C) traitent de l'obéissance notamment à propos des règles 31-38 du *Sommaire des Constitutions*, les auteurs de traités généraux (E), à propos des moyens de tendre à la perfection. Il suffira donc de noter ici, après rappel des textes principaux de s. Ignace en dehors des *Constitutions*, quelques auteurs abordant le point plus délicat de l'obéissance dite « aveugle ».

Saint Ignace. — *Lettre sur l'obéissance*, 1547 (MH, *S. Ign. epist.*, I, 551-62; P. Dudon, *S. Ign.*, *Lettres spirit.*, p. 206-23; H. Pinard de la Boullaye, *S. Ign., directeur d'âmes*, c. viii, § 2, p. 185-209; sur le même sujet, § 3-4, p. 209-14; c. xii, Sentences choisies, p. 299-300); cf. MH, *S. Ign. epist.*, I, 664, 687-93; II, 54-65; III, 509-10; IV, 559-62, 669 81; VIII, 151-2; XII, 659-65; X. de Franciosi, *L'esprit de s. Ignace*³, c. viii, p. 103-26. [**134**

Ach. Gagliardi, † 1607. — *De plena cognitione Instituti*³... Bruges, 1882, p. II, art. 2, § 7, p. 64-67. [**135**

P. de Ribadeneira, † 1611. — *De ratione Instituti*, Rome, 1864, c. xv-xxviii, p. 323-79. [**136**

Alph. Rodriguez, † 1616. — *Pratique de la perfect. chrét.*, p. III, V° traité, c. vi. [**137**

S. Alph. Rodriguez, † 1617. — *Declaracion del Pater noster*, c. XXI, dans J. NONELL, *Obras espirit. del B...* t. II, p. 85-7 ; [O. DE BÉNAZÉ], *Explication des demandes du Pater*, in-24, Lille, 1893, c. XX, p. 165-9 ; — *Camino espirit.*, tr. IX, Del estado religioso, c. XIV-XXIII (*Obras*, III, 378-417) ; cf. tr. XIV, c. VII (III, 767-72). — Exemples multiples dans la vie du saint (*Obras*, I, 12-275) ; [O. DE BÉNAZÉ], *Vie admirable de...* 8°, Paris, 1890 (table). [**138**

Fr. Suarez, † 1617. — *De religione*, tr. X, l. IV, c. XV. [**139**

J. Alvarez de Paz, † 1520. — *De exterminatione mali*, l. V, p. III, c. XI-XII. [**140**

R. Bellarmin, † 1621. — *Tract. de ob. quae caeca nominatur*, 1588; *Responsio ad Censuram P. Juliani Vicentii* [*prius S. J.*]; *Brevis demonstratio quod ex Const. et praxi Societatis non colligatur Praepositum gen. errare non posse*, 1589, dans X. LE BACHELET, *Auctarium Bellarminianum*, 4°, Paris, 1913, p. 377-85, 386-400, 400-3 ; trad. des opuscules 1 et 3 par le P. J.-B. COUDERC, *La lettre de S. Ignace sur l'ob. commentée par Bellarmin*, Limoges, 1898. [**141**

L. Dupont, † 1624. — *Le guide spirituel*, trad. J.-B. COUDERC, IV° tr., c. VIII, § 3, t. III, p. 149-54. [**142**

J.-B. Saint-Jure, † 1657. — *L'homme religieux*, nouv. éd. par l'abbé J. C., Paris, 1895, l. I, c. VII, § 2-7, t. II, p. 352-419. [**143**

Eus. Nieremberg, † 1658. — *Doctrinae asceticae*, Lyon, 1643, l. V, doctr. VIII, p. 395-414. [**144**

L. Bourdaloue, † 1704. — *Exhort. sur l'ob. relig.* (*Œuvres*, Paris, 1886, IV, 68-80). [**145**

J. Dirkinck, † 1755. — *Exhort. ad religiosos*, Cologne, 1717, In rg. 35-36, p. 499-511. [**146**

Cl. Judde, † 1735. — *Exhort. sur l'ob.* (*Œuvres*, Besançon, 1815, VI, 229-77). [**147**

J.-B. Scaramelli, † 1752. — *Guide ascétique*, trad. J. PASCAL, 1878, IXe tr., art. VII, c. VI, n. 304-10, t. III, p. 236-41. [**148**

Benoît Valuy, 1808-69. — *Les vertus religieuses*[17], éd. par le P. VULLIEZ-SERMET, 8°, Paris, 1913, c. IV, p. 96-147. [**149**

J. M. Aicardo, † 1932. — *Commentario a las Const.*, p. I, l. IV, c. VI, t. I, p. 794-838. [**150**

Em. Jombart, *L'ob. de jugement et l'ob. aveugle*, dans *Revue des communautés*, 1933, IX, 87-103, 114-21. [**151**

M. Espinosa, *La obediencia perfecta*, 8°, Quito, 1940, pp. 448. [**152**

F b. — L'exercice de la présence de Dieu

Fr. Arias, † 1605. — *De la presencia de Dios*°°; *Ex. de la pr. de Dieu*, Paris, 1605°, dans *Œuvres spirit.*, trad. par le P. Belon, Lyon, 1740, t. II, p. 283-368. [153

Alph. Rodriguez, † 1616. — *Pratique de la perfection chrét.*, p. I, VI° traité. [154

S. Alph. Rodriguez, † 1617. — *Camino espirit.*, tr. XI, *De la presencia de Dios* (*Obras espirit.*, éd. J. Nonell, III, 493-544). [155

J. Alvarez de Paz, † 1620. — *De inquisitione pacis*, l. V, p. I, app. II; dans *Opera*, éd. Vivès, t. VI, p. 411-55. [156

Ant. Le Gaudier, † 1622. — * *De perfectione vitae spirit.*[2], p. V, sect. VIII; trad. Bizeul, t. III, p. 38-117; à part, *De Dei praes.*, Paris, 1620; trad. franc. par S. Hardy, 1621. [157

L. Dupont, † 1624. — *Guia espiritual*°°, tract. I, c. V-VII; trad. par J.-B. Couderc, *Le Guide spirit.*, t. I, p. 96-143. — *Meditaciones*°°, p. VI, med. 14; trad. par le P. Ugarte, t. VI, p. 128 137. [158

J. Van Crombeeck, † 1626. — * *De studio perfectionis*, Anvers, 1613, l. II, c. I XVII, p. 301-400; trad. par le P. Chesneau, *De l'étude de la perf.*, Saint-Omer, 1614. [159

Virg. Cepari, † 1631. — *Essercizio della presenza di Dio*, Milan, 1621. [160

Nic. Lancicius, † 1652. — * *De praxi div. praesentiae et orat. jaculat.*, dans *Opuscula spirit.*, Anvers, 1650, Op. XI, t. II, p. 1-107; à part, Cracovie, 1889, etc. [161

J.-B. Saint-Jure, † 1657. — *De la conn. et de l'amour du Fils de Dieu*, Paris, 1634°°, l. III, c. VII (al. c. VI). [162

Eus. Nieremberg, † 1658. — *Doctrinae asceticae... pandectae*, ed. noviss., Augsbourg, 1756, l. IV, c. XXVI-XXXII, t. IV, p. 109-31. [163

G. Druzbicki, † 1662. — *Opera omnia ascet.*, Ingolstadt, 1732, Fasciculus exercitiorum, p. III, t. I, p. 168-75. [164

J.-J. Surin, † 1665. — *Catéchisme spirit.*, éd. Bouix, Paris, 1882, p. VIII, c. IX, t. II, p. 428-33. — *La guide spirituelle*, Paris, 1836, c. IX. [165

J. Nouet, † 1680. — *L'homme d'oraison*, *Sa conduite dans les voies de Dieu*, l. IV, c. VI-VIII (*Œuvres*, Paris, 1843-5, t. I, p. 224-45); *Ses retraites*, 10° jour (t. XXII, p. 420-37). [166

L. Bourdaloue, † 1704. — *Œuvres complètes*°°, *Pensées sur divers sujets* (éd. de Paris, 1886, t. IV, p. 391-4); *Retraite*, V° jour (*ib.*, p. 570-2). [167

Joseph Agnelli, 1621-1706. — *Arte facile di practicare l'elezzione stabilita dell' ottimo*, 4°, Rome, 1693, p. 475-540. [168

J de Gonnelieu, † 1715. — * *De la prés. de Dieu*, qui renferme tous les principes de la vie spirit., 12°, Paris, 1703°°. [169

L. Vaubert, † 1716. — *Le saint ex. de la prés. de Dieu*... en 3 parties, [la 2e empruntée au P. BOUTAULD, la 3e au P. DE GONNELIEU], Paris, 1732°°. [170

J.-B. Scaramelli, † 1752. — *Direttorio ascetico*, Naples, 1752°°; trad. PASCAL, *Guide ascétique*[5], Paris, 1878, tr. I, art. VII, t. I, p. 278-313. [171

Nic. Grou, † 1803. — *Maximes spirituelles*°, Lyon, 1829, IVe max,, p. 53-65. [172

Al. Brou, † 1947. — *La spirit. de S. Ign.*[2], Paris, 1928, c. II, p. 19-30. — *S. Ign., maître d'oraison*, 1925, p. 45-55. [173

R. Plus. — *Dieu en nous*, 8°, Toulouse, 1919°°. [174

Cf. LA, § 37, p. 194-8 ; — SI, p. III, sect. II, art. 3, p. 243-58 ; TS, n. 307-11, p. 273-8. [175

F b'. — Le sentiment de présence chez les mystiques

J. Alvarez de Paz, † 1620. — * *De inquisitione pacis*, l. V, p. II, c. IX (*Opera*, éd. Vivès, VI, 450-1). [176

Michel Godinez, 1591-1644. — * *Praxis theol. mysticae*, l. IV, c. VII, éd. H. WATRIGANT, Paris, 1921, p. 106-8 ; LA REGUERA, in h. l., *Praxis th. m.*, Rome, 1740-5, t. I, p. 859-61. [177

J.-B. Scaramelli, † 1752. — *Direttorio mistico*, tr. III, c. V, n. 26-30; trad. du P. CATOIRE, t. I, p. 347-50. [178

Aug. Poulain, 1836-1919. — +* *Les grâces d'oraison*[11], 8°, Paris, 1931, c. V, p. 69-92. [179

J. de Guibert, † 1942. — + *Theologia spirit., asc. et mystica*, 8°, Rome, 1937, n. 382, p. 335-6 ; n. 403-5, p. 354-8. [180

Joseph Maréchal, 1878-1944. — +* *A propos du sentiment de présence*, dans *Revue des questions scient.*, 1908, LXIV, 527-63 ; 1909, XLV, 219-49, 376-426 ; trad. ital., *Dalla percezione sensibile all'intuizione mistica*; Florence, 1931 ; trad. par A. THOROLD, *Studies in the psych. of the mystics*, Londres, 1927) ; reproduit dans *Etudes sur la psych. des mystiques*[2], 8°, Bruxelles-Paris, 1938, art. II, p. 65-168. [181

F c. — L'abandon à Dieu

Presque tous les traités sur l'ensemble de la vie spirituelle (C, E) insistent sur « la conformité » à la volonté de Dieu. Au-delà de cette soumission, se place « l'abandon » à son bon plaisir, soit par con-

fiance en sa bonté, soit par amour, en vue de porter l'hommage de soi aussi loin que possible (1).

S. Alphonse Rodriguez, † 1617. — * *Camino espiritual*, tr. V, De la resignacion en Dios, dans *Obras espirit.*, éd. J. NONELL, t. II, p. 706-61 ; tr. VII, c. x, t. III, p. 172-80, etc. **[182**

O. Manare, † 1614. — *Exhortationes*, éd. Br. LOSSCHAERT, l. II, Exh. XXVI, p. 553-60. **[183**

J. Alvarez de Paz, † 1620. — * *De inquisitione pacis*, l. IV, p. III, c. XII, (*Opera*, éd. Vivès, t. VI, p. 322-34). **[184**

Ant. Le Gaudier, † 1622. — * *De perfectione vitae spirit.*[2], p. III, sect. II, c. IX-XX, t. I, p. 623-87 (trad. BIZEUL, *De la perfection...* II, 238-333) ; cf. p. II, sect. III, c. XV, fin, p. 440 (BIZEUL, I, 614). **[185**

Pierre Coton, 1564-1626. — *Les étincelles de l'amour divin...* pour dresser l'âme à la résignation et union avec Dieu, 8°, Douai, 1604 ; — *Intérieure occupation d'une âme dévote*, 8°, Paris, 1608° ; éd. des deux livres, A. POTTIER, *Intérieure occup.*, Paris, 1933, Protèstation d'abandon, p. 65-72. — Sermon sur l'amour de Dieu, dans *Sermons*... 8°, Paris, 1617 (MIGNE, *Orateurs sacrés*, I, 475-503 ; utilité de la crainte, n. 20-22, col. 491-2) (2). **[186**

L. Lallemant, † 1635. — * *Doctrine spirit.*, éd. A. POTTIER, Paris, 1936, IIe princ., p. 53-55 ; IIIe princ., p. 105-8 ; cf. p. 489-91, et A. POTTIER, *Le P. Lallemant*, t. II, p. 207-24. **[187**

Fr. Poiré, † 1637. — * *La science des saints*, Paris, 1638, IIIe tr., p. II, c. XI, p. 810-900. **[188**

(1) Il importe de noter, pour éclairer les questions de dépendance ou d'emprunt, que les auteurs écrivant en latin usent, comme l'*Imitation* (l. III, c. XV, n. 2 ; l. IV, c. VIII n. 1, etc.) du terme *resignatio*, au sens juridique (renonciation à un droit, ici à toute volonté de disposer de soi), non au sens moral (acceptation plus ou moins parfaite d'une contrariété ou d'une contrainte). De même, bien des auteurs français, avant que prévalent les mots *abandonnement* et *abandon*.

(2) Comparer avec la « *Protestation* », pièce maîtresse du livre (A. POTTIER, préf., p. 16-20 ; app. V, p. 324-31), paru quelques mois avant l'*Introd. à la vie dévote* de s. Fr. DE SALES, les consécrations ou « pactes » des PP. Et. BINET, *La pratique solide du saint amour*, Mons, 1623 (éd. de 1632, c. XXXI, p. 896-936 ; trad. ital., Rome, 1638 ; 1649 ; — N. DU SAULT, *Institution spirit.*, § XI (*Œuvres*, Paris, 1651, t. II, p. 626-8) ; — J. NOUET, *L'homme d'oraison*, *Ses retraites*, IVe retr., 8e jour, 1re consid., § 8 (Lyon, 1845, XXIV, 419-21) ; éd. H. POTTIER, *Le guide de l'âme en retraite*, Paris, 1877, t. II, p. 328-9 ; — P. CHIFFLET, *Praxis quotidiana*, Anvers, 1631, p. 65-72 ; — J. KWIATKIEWICZ, *Fax ascetica*, ed. 1^a german., Ingolstadt, 1733, l. III, c. III, § 2, p. 457-63, etc. **[186'**

Et. Binet, † 1639. — *Consolation des âmes désolées ..* 12°, Paris, 1626°; sous le titre *Abandon des âmes à Dieu,* 18°, 1866°; trad., ital. par le P. Fozi, Rome, 1655. [189

J. Drexel, † 1639. — * *Heliotropium seu De conformatione hum. voluntatis cum div.*, l. III, c. IV-VI (*Opera*, Anvers, 1643, I, 538-42); trad. Gavard, *Héliotrope ou Conformité...* Bruxelles, 1865. — *Rosae selectae virtutum*, p. II, c. VI, (*Opera*, I, 848-52). — *Rhetorica caelestis*, l. I, c. XII, § 5 (II, 96-97). — *Deliciae gentis hum.*, *Christus*, p. III, c. II, § 6 (II, 405-6), etc. [190

Nic. du Sault, † 1655. — *De la confiance en Dieu*, l. I, c. V, (*Œuvres*, Paris, 1651, t. I, p. 400-12, et à part). — *Institution spirit.*, p. IV, c. XI-XII (*ib.*, II, 626-32). [191

J.-B. Saint-Jure, † 1657. — *De la conn. et de l'amour du Fils de Dieu*°°, l. III, p. I, c. VIII (al. VII), sect. IX; à part, *La Divine Providence*, 24°, Paris, 115e mille, 1936. [192

Eus. Nieremberg, † 1658. — * *Vida divina...* Madrid, 1633°°, c. XIX sv.; trad. du P. Sibenius *Vita div. seu Via regia ad perfectionem*, Munster, 1642°; trad. du P. d'Oultreman, *Chemin royal*, Douai, 1642. — *De adoratione in sp. et ver.*, dans *Opera*, fol., Anvers, 1631°°, l. IV, c. XII-XIII, p. 545-7; trad. L. Videl (supra, n. 77). [193

C. Druzbicki, † 1662. — *De brevissima ad perfect. via, hoc est De perenni div. voluntatis intentione, executione, apprehensione*, dans *Op. ascetica*, Ingolstadt, 1732, Op. I, t. I, p. 53-82. [194

J. J. Surin, † 1665. — *Catéchisme spirituel*°°, t. I, p. IV, c. VIII. — *Dialogues spirit.*, Nantes, 1700, l. III, c. VI, t. I, p. 202-8. — * *Questions importantes*, éd. A. Pottier, Paris, 1930, l. II, c. VIII, p. 90-99. — *Fondements de la vie spirit.*, éd. Cavallera, 1930, p. 153, etc. [195

J. E. Foullon (Fullonius), 1609-68. — *Bona voluntas...* Liège, 1657; *La bonne volonté qui s'accommode en tout à la très bonne vol. de Dieu*, 1658. [196

Jean Pierre Médaille, † 1669. — *Maximes de perfection*, Clermont, 1672, p. I, c. X; p. II, c. I; cf. RAM, 1937, XVIII, 173-4, 263-7. [197

J. Nouet, † 1680. — * *L'homme d'oraison*°°, *Ses retraites*, Ve retr.; éd. H. Pottier, *Le guide de l'âme*. . t. II, p. 351-484. [198

Pierre François Chifflet, 1592-1682. — * *Pratique journalière de l'amour de Dieu par forme d'oblation de soi-même*, 12°, Dôle, 1629°; *Praxis quotidiana...* Anvers, 1631. [199

Fr. Guilloré, † 1684. — *Maximes spirit.*, Nantes, 1668°; Lyon, 1859, l. II, Max. 10-12, p. 174-205. [200

Cl. Fr. Milley, † 1720. — *Lettres choisies*° ; — J. Bremond, *L'abandon dans les lettres...* 8°, Paris, 1943 ; cf. RAM, 1948, XXIV, 248-68, 338-75. [201

Jean Pierre de Caussade, 1675-1751. — * *L'abandon à la Providence div.*, éd. Ramière, Le Puy, 1861°° ; 2 vol., Paris, 1934 ; H. von Hornstein, *Seelenführung* [50 lettres seules], Einsiedeln, 1947. [202

J. Pergmayr, 1713-65. — *Drei Schritte... zur vollkomm. Liebe*, Augsbourg, 1778° (et dans *Sämmtl. aszet. Schriften*) ; *Trois pas vers le parfait amour*, Tournai, 1882, 3e pas, p. 126-94. [203

Louis du Gad, 1707-86. — *De l'abandon, de ses avantages et de sa facilité* ; cf. M. Viller, dans *Mélanges Cavallera*, 8°, Toulouse, 1948, p. 449-69. [204

X. de Ravignan, † 1858. — *Dernière retraite aux relig. carmélites*[6], 12°, Paris, 1907, p. 257-63. [205

Pierre Chaignon, 1791-1883. — *La paix de l'âme*[2], éd. augm., Paris, 1860, trad. all., angl., esp. [206

H. Ramière, † 1884. — *Les fondements et la vraie nature de la vertu d'abandon.* — En appendice à J.-P. de Caussade (Paris, 1934, t. II, p. 279-311). [207

Eus. Godfroy, † 1889. — *Avis spirituels*[20], t. I, § 317-30, p. 539-62. [208

M. Viller. — Art. *Abandon*, DS, 1932, I, 2-25 ; cf. n. 204. [209

LA, § 63, p. 321-8 ; — TS, § 111-7, 312-3, p. 104-11, 278-9. [210

F d. — Le pur amour (1)

Tout en exhortant à une « résignation » entière de soi entre les mains de Dieu, jusqu'à accepter la privation de la béatitude éternelle, si elle ne résultait d'aucune faute, les écrivains précédents se souviennent des directives données dans les *Exercices* (18e règle d'orthodoxie) et dans les *Constitutions*, (p. III, c. I, n. 26 ; reg. 17 du *Sommaire*). Ils se gardent pour autant des exagérations du quiétisme. Voyez en particulier, outre les commentateurs des *Constitutions* (C) :

A. Rodriguez, † 1616. — *Pratique de la perfect. chrét.*°°, p. I, 3e traité, c. xiv. [211

(1) La présente section, Fd, attire l'attention sur un point crucial, l'amour *désintéressé*. Les mêmes références, — comme celles de la précédente, Fc, sur l'abandon, — valent évidemment pour l'amour de Dieu en général.

J. Alvarez de Paz, † 1620. — *De inquisitione pacis*, l. IV, p. III, c. XII, Exerc II (*Opera*, éd Vivès, t. VI, p. 324-5; trad. des 16 *Exercices sur l'Amour div.* dans H. PINARD DE LA BOULLAYE, *S. Ignace, dir. d'âmes*, Paris, 1947, p. 323-51. [212

A. Le Gaudier, † 1622. — *De perfectione vitae spirit.*[2], p. IV, c. VIII; p. V, sect. VI, c. II-IV; p. VI, c. XXVII; — trad. BIZEUL, t. II, p. 27-34, 282-9; t. III, p. 283-90. [213

P. Coton, † 1626. — Supra, n. 186. [214

Eus. Nieremberg. † 1658. — *Doctrinae asceticae*, fol., Lyon, 1643, De puritate intentionis, c. XXI-XXVI, p. 297-305. [215

G. Druzbicki, † 1662. — *De charitate perfectorum*, dans *Opera ascet.*, t. II, p. 249-300, spécialement, c. III, p. 253-4; c. XII, § VIII, p. 272[a], etc. [216

J. J. Surin, † 1665. — *Les fondements de la vie spirit.*, éd. F. CAVALLERA, Paris, 1930, l. III, c. V, p. 168-72; l. V, c. III, p. 254-6. — *Questions importantes*, éd. A. POTTIER, Paris, 1930, l. I, c. VIII, p. 40-43; cf. p. 184-92... [217

J. Nouet, † 1680. — *L'homme d'oraison, Ses retraites*[oo], IV[e] retr., Sur l'amour de Dieu, 8[e] jour, 2[e] entr., § 6, Lyon, 1745, t. XXIV, p. 400-1; éd. H. POTTIER, *Le Guide de l'âme en retraite*, Paris, 1877, t. II, p. 314-5. [218

P. F. Chifflet, † 1682. — *Praxis quotidiana*, Anvers, 1631, c. III, p. 105-18; c. XI, p. 224-44. [219

Benoît Rogacci, 1646-1719. — *Unius necessarii pars III*, c. XXXI-XXXIV, Prague, 1721, p. 801-95. [220

Al. Bellecius, † 1757. — *Virtutis solidae impedimenta*, etc., Ratisbonne, 1755[oo]; trad. L. BERTHON, *La solide vertu*, Poitiers-Paris, 1869, p. III, c. IV, art. 3, p. 501-3. [221

Stéphane Harent, 1845-1927. — * *La question de l'amour pur*, dans les *Etudes*, 1911, CXXVII, 1878-96 (s. Thomas), 349-63 (Luther et Calvin), 480-500, 745-68 (Bossuet et Fénelon); sur J. J. Surin, RAM, 1924, V, 329-48; cf. art. + *Espérance*, DTC, 1911, V, 605-76. [222

LA, § 55-56, p. 287-99; — TS, n. 119-121, p. 363-7. — DE, table, s. v. Quietismus. [223

F e. — Oraison ordinaire

Le sujet est traité plus ou moins largement par tous les auteurs de Retraites, à propos des trois manières de prier et des trois méthodes d'oraison des *Exercices*, — par la plupart des commentateurs des *Constitutions* et des *Règles* (C), — dans tous les ouvrages généraux sur la vie spirituelle (E), — à part, en de nombreux écrits (BJC, X, 453-60).

Nous classons dans la présente section, Oraison ordinaire, les auteurs qui exposent exclusivement ou presque exclusivement ce qui concerne la prière vocale, l'oraison discursive ou méditation, la contemplation acquise, réservant pour la section Fg ceux qui s'étendent davantage sur la contemplation infuse et sur les grâces d'oraison.

Fr. de Borgia, † 1572. — *Opera*, Bruxelles, 1675, l. IV, tr. IV, p. 205-15; cf. J. de Guibert, RAM, 1926, VII, 193-202, et supra, n. 54. [224

J. Nadal. — Voyez n. 254. [225

Fr. Arias, † 1605. — *De la oración mental*°° ; trad. par le P. Fr. Solier, Limoges, 1598. [226

O. Manare, † 1614. — *Exhort. domesticae*, éd. Losschaert, 8°, Bruxelles, 1912, Exhort. 37-40, p. 628-78. [227

Alph. Rodriguez, † 1616 — * *Exercicio de perfeccion*, 3 vol., Séville, 1609°° (BJC, VI, 1946-63) ; * *Pratique de la perfection chrét.*°°, p. I, Ve traité ; cf. VIIIe traité, c. xxiv-xxxix. [228

Fr. Suarez, † 1617. — * *De virtutibus et statu religionis*, tr. IV, De orat., c. i-viii. [229

J. Alvarez de Paz, † 1620. — * *De inquisitione pacis, sive De studio orationis*, l. I-IV (*Opera*, éd. Vivès, t. V et VI). [230

Ant. Le Gaudier, † 1622. — * *Praxis meditandi*, Paris, 1620 ; trad. franç. par S. Hardy, 1621 ; reproduit dans le *De perfectione vitae spirit.*[2], p. IV, sect. 3 ; trad. Bizeul, t. II, p. 526-76. [231

Thomas Massucci (Massutius), 1570-1636. — *De caelesti conversatione*, Rome, 1622. [232

L. Dupont, † 1624. — * *Meditaciones*°° ; trad. du P. Ugarte, Paris, 1932, Introd., t. I, p. 1 55. — * *Guia espiritual*°° ; trad. du P. J.-B. Couderc, *Le guide spirit.*, 3 in-16, Lille, 1896, t. I et II. [233

J. van Crombeeck, † 1626. — *Ascensus Moysis in montem, seu De orat. tractatus*, 12°, Saint-Omer, 1618° ; quelques pages sur les grâces mystiques, Textus xviii sv. (Lyon, 1619, p. 513 sv.). [234

Antoine Sucquet (maître des novices de J. Berchmans), 1574-1627. — *Via vitae aeternae*, 8°, Anvers, 1620°°; 6e éd. rev. et aug., 1625 (l. III, c. xvi, De contempl., p. 958-78). [235

Diego de Monteiro, 1561 1634. — *Arte de orar*, 4°, Coïmbre, 1630. [236

Eus. Nieremberg, † 1658. — *Doctrinae ascet... pandectae*, ed. noviss., Augsbourg, 1756, l. I, c. lxxi-lxxxi, p. 225-50. [237

J. Rigoleuc, † 1658. — *L'homme d'or.*, dans P. Champion, *La vie du P...* 12°, Paris, 1676° ; div. édit. sous le titre *Œuvres spirit. du P.* (BJC, II, 1053-4) ; par le P. Aug. Hamon, *J. Rigoleuc, Œuvres spirit.*, 8°, Paris, 1931, tr. II, p. 141-83. [238

Jean Bucelleni, ?-1669. — *Asceticae considerationes*, 6 in-fol., Vienne, 1666-71, De secundo modo orandi, t. III, tr. 1, p. 1-48; Super orat. dominicali, tr. II-III, p. 49 460. [239

J. Nouet, † 1680. — * *L'homme d'oraison, Sa conduite dans les voies de Dieu*, t. I et II des *Œuvres complètes* (sous ce titre unique : *L'homme d'or.*) ; — à part, Paris, 1878 ; éd. H. Pottier, *Introd. à la vie d'or.*, Paris, 1872. [240

J. Crasset, † 1692. — *Méthode d'oraison, avec une nouvelle forme de médit.*, Paris, 1682°° ; éd. E. Roupain, 8°, Paris, 1931. [241

L. Bourdaloue, † 1704. — *Sermon pour le 5e dim. après Pâques*, 1. or. ordinaire, 2. erreurs quiétistes). — *Retraite spirit.*, Considér. du 2e jour. — *Pensées*, De la prière... [242

F. Nepveu, † 1708. — *Méthode facile d'or.*, Nantes, 1691°° ; Bruxelles, 1877. [243

J. Gonnelieu, † 1715. — *Les exercices de la vie intér., avec une instruction facile pour l'or.*, Paris, 1684°. — *Méthode pour bien prier*, 1710°. [244

Cl. Judde, † 1735. — *Exhortations sur les princ. devoirs de l'état relig.*, Paris, 1772° ; * *Traité sur l'or.* (*Œuvres spirit.*, éd. Lenoir-Duparc, Paris, 1781-2, t. V, p. 221-314). [245

J.-Ph. Roothaan, † 1853. — *De ratione meditandi*, Rome, 1836°° ; dans *Opera spirit.*, éd. L. De Jonge et P. Pirri, Rome, 1936, t. II, p. 223-58 ; inséré dans P. Jennesseaux, *Exercices spirit. annotés par le R. P. Roothaan* (2e-22e éd. seules), Paris, 1857 sv.; — à part, in-24, Lille, 1881. [246

Ed. de Lehen, † 1867. — *Méthodes pour l'or., l'ex. de consc., la retraite du mois*, Paris, 1852, pp. 64° ; — ajouté aussi à *La voie de la paix intérieure.* [247

René de Maumigny, 1837-1918. — * *Pratique de l'or. mentale*, t. I, Or. ordinaire, 16°, Paris, 1905°°. [248

Henri Watrigant, 1845-1926. — *Des méthodes d'or. dans notre vie apostolique*, 8°, Enghien, 1913 (CBE, n. 45-47). Or. ordinaire, p. 1-114 ; Contemplation, p. 114-47. [249

J. de Guibert, † 1942. — * *Or. mentale et prière pure*, RAM, 1930, XI, 225-38, 337-54 (rép. à H. Bremond ; cf. DS, I, 1928-38). [250

Al. Brou, † 1947. — * *S. Ignace, maître d'or.*, 8°, Paris, 1925 ; trad. par W. J. Joung, *Ignatian methods of prayer*, Milwaukee, 1949. [251

H. Pinard de la Boullaye. — *L'oraison mentale à la portée de tous les fidèles*[2], 16°, Paris, 1947, pp. 48. [252

LA, § 36, p. 176-94 ; § 65, p. 334-63 ; — TS, § 231-302, p. 205-68. [253

F f. — *Oraison continue ou diffuse*

Les exigences de l'apostolat très actif qu'il souhaitait pour sa Compagnie l'obligeant à renoncer au régime des Ordres contemplatifs, saint Ignace tenait d'autant plus à ce que ses religieux s'habituent à « chercher Dieu en tout » (*Const.*, p. III, c. I, n. 26; règle 17 du *Sommaire*), à se maintenir unis à lui, comme l'instrument dans la main de l'ouvrier (*Const.*, p. VII, c. IV, n. 3; p. IX, c. II, n. 1; p. X, n. 2), à ne pas trouver moins de dévotion dans l'action que dans l'oraison (MH, *S. Ign. epist.*, III, 502, 510, etc.).

En dehors des commentateurs des *Constitutions* (C), la plupart des auteurs ascétiques abordent ce sujet de la prière continue, même pour les simples fidèles, à propos de « l'exercice de la présence de Dieu » (Fb). Sur le même thème :

J. Nadal, † 1580. — *Orden de oración* (MH, *Epist. H. Nadal*, IV, 670-12... *por los de la Comp.*, 672-81; cf. 575-8, 651-3; MH, *Fontes narr.*, I, 644, n. 196; 676-7, n. 256...); — M. Nicolau, *J. Nadal, Obras y doctrinas*, Madrid, 1949, p. 156-264; cf. p. XXX-XXII. [254

F. Suarez, † 1617. — *De oratione*, l. II, c. v, n. 4-6; *De relig.*, tr. X, l. VIII, c. I, n. 7. [255

J. Alvarez de Paz, † 1620. — *De inquisitione pacis*, l. V, p. I, app III, c. I-II (*Opera*, éd. Vivès, VI, 455-62). [256

Ant. de Balinghem, 1571-1630. — *De orationibus jaculatoriis*, 12•, Lille, 1617°. [257

Fr. Poiré, † 1637. — *Le moyen de chercher et trouver Dieu en tout*, Paris, 1650; (Petite bibliothèque chrét.), Bruxelles, 1908, pp. 104. [258

Nic. du Sault, † 1655. — *Adresse pour trouver Dieu*, l. III, c. II, dans *Œuvres spirit.*, Paris, 1651, t. I, p. 241-84. [259

Michel Boutauld, 1604-89. — *Méthode pour converser avec Dieu*, 16° Paris, 1684°°; largement utilisé par s. Alph. de Liguori, dans un opuscule de même titre (*Œuvres*, édit. Peltier, t. XII, p. 593-615; *Opere ascetiche*, Rome, 1933, I, 313 34); diverses éd. altérées; à l'Index en 1723: autorisées l'édit. de Paris, 1684, et l'éd. corigée du P. Vermeersch, in-24, Tournai, 1910, pp. 62, — éd. allem., remaniée (avec l'op. de B. Rogacci), Fribourg, 1903, pp. x-298. [260

Jean Ant. Baldi, ?-? — *Orazione continua per mezzo d'aspirazioni*, Parme, 1725. [261

L. Bourdaloue, † 1704. — *Pensées* (Oraisons jacul.), dans *Œuvres*, Paris, 1886, IV, 391-4. — *Retraite*, 5e jour, Consid. sur la présence de Dieu, *ib.*, IV, 570-2. [262

B. Rogacci, † 1719. — *Unius necessarii p. II*, Prague, 1721 c. XVI-XVII, p. 415-76. [263

Antoine Franc, ?-1744. — *Méthode pratique pour converser avec Dieu*[20], Besançon, 1837. [264

Raoul Plus. — *Comment toujours prier*[oo], 18°, Toulouse, 1925, pp. 140. [265

H. Pinard de la Boullaye. — *L'oraison diffuse*, RAM, 1948, XXIV, 31-59. [266

LA, § 37, p. 194-8 ; — TS, § 302-11, p. 269-78. [267

F g. — Oraisons supérieures et voies mystiques

S. Ignace. — *Journal spirituel* (ses expériences), supra, n. 7. — Sur les raisons de sa réserve à parler de voie unitive et de mystique, Suarez, *De religione*, tr. X, l. IX, c. vi, n. 9 ; A. Gagliardi, *Comment. in Exercitia spirit.*, Bruges, 1882, p. 99 ; L. de la Palma, *Via spiritualis*, Barcelone, 1887, l. III, c. i, t. I, p. 358-65 (1). [268

Balt. Alvarez, † 1580. — Sur son mode d'oraison, relation adressée au P. Mercurian, en 1573, *Vida...* par le P. L. Dupont, c. xiii ; éd. par le P. J. de la Torre, Madrid, 1880, p. 135-44 ; par le P. Ch. Bovio, *Vita*[2], Rome, 1670, p. 78-85 ; par le P. J.-B. Couderc, Paris, 1912, p. 116-26. — Relation au P. J. de Avellaneda, visiteur, en 1577, résumée, *ibid.*, c. xli (texte complet, J. de la Torre, app. 19, p. 603-27). — Sur l'oraison de silence, *ib.*, c. xiv sv. — Sur la manière de parler des choses spirit., *ib.*, c. xxxiii. — Cf. P. Dudon, RAM, 1921, II, 36-37. [269

(1) Même prudence chez s. Philippe de Néri (L. Ponnelle, *S. Philippe*, Paris, 1928, p. 85-7, 530) ; s. François de Sales (A. Liuima, RAM, 1948, t. XXIV, concl., p. 380-5) ; s. Jeanne de Chantal (*Vie par la Mère de Chaugy*, p. III, c. xxi, dans *Vie et œuvres de s. Jeanne de Ch.*, Paris, 1874-9, t. I, p. 542-5) ; s. Alphonse de Liguori (G. Liévin, DS, 1932, I, 385-8) ; s. Mad.-Sophie Barat (Mgr Baunard, *Vie de Me Barat*[3], Paris, 1877, l. IX, c. v, t. II. p. 293-6), etc. [268'

Sur les relations de s. Thérèse avec J. de Cetina, Fr. de Borgia, J. de Prádanos, Balt. Alvarez, G. de Salazar, M. Gutíerrez, J. Suarez, etc., on trouvera les rectifications nécessaires dans les ouvrages suivants : Joachim de Montoya (1724 - av. 1773), sous l'anagramme de Giacinto Hoyoman, *L'amore scambievole e non mai interrotto tra s. Teresa e la Comp. di Gesù*, 3 in-4°, trad de l'espagnol par le P. J.-B. Tartagni (1735-1807), Luques, 1794 ; — H. Chérot (1856-1906), *La Sainte Térèse de M. Henri Joly*, extr. de la *Rev. du monde cath.*, 1903, pp 40 ; — en réponse à Don M Mir, ex-jésuite, J. A. Zugasti (1861-1920), *S. Teresa y la Comp de Jesús*[2], 8°, Madrid, 1914 ; — V. Larranaga, *La espiritualidad de S. Ignacio*, Madrid, 1944, p. 68-131 (*Manresa*, 1944, XVI, 97-117, 193-219). [268"

Adrien Adriaensens, v. 1530-81. — *Van Dinsprechen des Heeren*, Louvain, 1570 : trad. par J. Brunesius, *De divinis inspirationibus*, Cologne, 1601. [270

Alphonse Sanchez, 1547-93. — Cf. H. Bernard, *Le Père A. S. et la lettre du P. Aquaviva sur l'oraison*, RAM, 1936, XXVII, 61-89 ; — quelques rectifications, A. Coemans, *ib.*, 313-21. [271

Ant. Cordeses, † 1601. — *Tratado de la oración mental* (copies Londres et Enghien) ; P. Dudon, RAM, 1931, XII, 97-115 ; 1932, XIII, 17-33 ; cf. A. Yanguas, *Manresa* 1950, XXII, 351-67. [272

Melchior de Villanueva, 1568 1606. — *Libro de la oración mental* [*comm. y mistica*], 4°, Tolède, 1608 ; cf. P. Dudon, RAM, 1925, VI, 51-59. [273

Ach. Gagliardi, † 1607. — *Breve compendio intorno alla perfezione cristiana*, Brescia, 1611°°. - Source et tendance à bon droit critiquées ; cf. M. Viller, *L'abrégé de la perfection de la dame milanaise*, RAM, 1931-34 (4 art.) ; P. Pirri, AH, 1945, XIV, 1-72. [274

B. Rosignolo, † 1613. — *De disciplina christ. perfectionis*, l. V ; cf. E. Raitz von Frentz, AH, 1933, II, 35-43. [275

Cl. Aquaviva, † 1615. — *Lettre sur l'or. et les pénitences*, 8 mai 1590 (date rectifiée, AH, 1935, IV, 125-6), dans *Lettres choisies des PP. Gén.*, I, 132-51 ; — sur cette Lettre, P. Dudon, RAM, 1921, II, 36-57 ; cf. supra A. Sanchez, n. 271. [276

Fr. Suarez, † 1617. — *De oratione*, l. II, c. IX-XX ; *De religione*, tr. X, l. IX, c. VI. — Le grand théologien parlait d'expérience ; R. de Scorraille, *Fr. Suarez*, Paris, 1912-3, t. II, p. 298-303 ; — E. Elorduy, *La teologia mist. de S.*, dans *Manresa*, 1943 4 (3 art.). [277

S. Alph. Rodriguez, † 1617. — *Camino espirit.*, tr. VII, De la oración ; tr. X, De la comunicación de Dios con el alma (*Obras*, éd. J. Nonell, III, 138-94, 418-92) ; cf. P. Dudon, *Alph. Rodriguez et M. de l'Incarnation*, RAM, 1939, XX, 369-87 (originalité et accord). [278

J. Alvarez de Paz, † 1620. — * *De inquisitione pacis*, Lyon, 1617 ; dans *Opera*, éd. Vivès, l. 1, p. III, c. XXVII, t. V, p. 265-8 ; l. IV, p. III, t. VI, p. 271 ; l. V, p. 385-622. [279

L. Dupont, † 1624. — * *Guia espiritual*, Valladolid, 1608°° ; trad. J. B. Couderc, *Le guide spirit.*, 3 in-16, Lille, 1896, 3e et 4e traités. — *Vida del P. B. Alvarez*, Madrid, 1615°° (avec exposé des controverses) ; éd. enrichie par le P. J. de la Torre, 1880 et 1920 ; — trad. J.-B. Couderc, Paris, 1912. — *Expositio moralis et myst., in Cant. cant.*, 2 fol., Cologne, 1622 (J. Beumer, ZAM, 1942, XVII, 77-90). [280

D. de Monteiro, † 1634. — *Arte de orar*, fol., Coïmbre, 1630, 28e traité, p. 558-605. [281

L. Lallemant, † 1635. — * *Doctrine spirituelle*, supra n. 69. [282

Ét. Binet, † 1639. — *Abrégé de la perfection chrét.* (trad. du *Compendio* de Gagliardi, † 1607) dans *Recueil des œuvres spirit.*², 4°, Rouen, 1627, p. 847-83. — *La pratique solide du s. amour de Dieu*, 8°, Mons, 1623° ; éd. de 1842, c. XVII et XIX. [283

M. Godinez, † 1644. — * *Práctica de la theol. mistica*, Puebla de los Angeles, 1681° ; trad., avec larges commentaires, par le P. DE LA REGUERA, *Praxis theol. mysticae*, 2 fol., Rome, 1740 5, — sans les comment., éd. du P. WATRIGANT, 8°, Paris, 1921, pp. 348. [284

Balthasar Cordier, 1592-1650. — *Opera s. Dionysii Areop.*, 2 fol., Anvers, 1633°; dans MIGNE, PG, t. III, Introd., col. 95-108 ; *Theol. mystica*, col. 997-1058. [285

Nic. du Sault, † 1655. — *Institution spirit.* où sont brièvement déclarés plusieurs beaux secrets de la théol. mystique, 8°, Paris, 1693. [286

Claude Maillard, 1586-1655. — *La Madeleine convertie*, 4°, Bruxelles, 1646, p. III, c. XV, p. 601-50. [287

Maximilien Van der Sandt (Sandaeus), 1578-1656. — *Theologia myst.*, seu Contemplatio religiosorum a calumniis vindicata, Mayence, 1627, pp. 663. — *Pro theol. mystica clavis*, Cologne, 1640. — *Jubilum S. J. saeculare*, ob theol. mysticam in eadem excultam et illustratam, *ib.*, 1640, pp. 48 ; avec étude et bibliogr. complémentaire, éd. H. WATRIGANT, 8°. Enghien, 1922 (CBE, n. 77-78), pp. 103. [288

François Garcia del Valle, 1573-1656. — *Camino a la unión y communión con Dios*, 8°, Alcala, 1630 (sous le pseudon. de A. Martinez de Azagra). [289

J. Rigoleuc, † 1658. — *Œuvres spirituelles*, éd. du P. Aug. HAMON, 8°, Paris, 1931, Traités II et III, p. 141-229. [290

A. Baiole, † 1660. — *De la vie intérieure*², 4°, Paris, 1659 ; cf. Al. VALENSIN, RAM, 1921, II, 161-77. [291

Pierre Pennequin, 1658-1663. — *Introd. à l'amour de Dieu*, 8°, Mons, 1644 ; rev. et aug., 1645°°, p. III, c. XII, p. 530-44 ; trad. par l'auteur, *Isagoge ad amorem div.*, Anvers, 1661 ; trad. all. et holl. [292

(1) Ni Lallemant, ni Surin (infra, n. 293), n'ont été désapprouvés par leurs Supérieurs; P. DUDON, RAM, 1930, XI, 396-406 ; A. POTTIER, *J. J. Surin, Questions importantes*, Paris, 1930, p. 193-227 ; *L. Lallemant, Doctrine spirit.*, éd. de 1936, p. 516-20. [282'

J.-J. Surin, † 1665. — *Catéchisme, Dialogues, Questions importantes, Lettres spirit.*; cf. supra n. 83, 282'. [**293**

Antoine Civoré, 1608-68. — * *Les secrets de la science des saints* (or. ordin. et or. mystique), 16°, Lille, 1651. [**294**

Claude Perry, 1608-85. — *Le théandre*, ou le transport de l'âme au ciel sur les ailes de l'or. (p. I-V) et de la contempl. (p. V-VI, t. II, p. 164-352), 2 in-8°, Lyon, 1655. [**295**

Daniel Bartoli, 1608-85. — *Scrittura contro li Quietisti*... [1681], dans *Opere del P*... 4°, Venise, 1716, t. III, p. 804-16, — sans la *Risposta* signalée dans BCJ, I, 980, n. 28 (n. 27, corriger : 1716) (1). [**296**

Gottardo Belhuomo, 1612-90. — *Il pregio e l'ordine delle orazioni ordinarie e mistiche*, Modène, 1678 (2). [**297**

J. Crasset, † 1692. — *Considérations sur les princ. actions de la vie*, Paris, 1675° ; éd. Eug. Roupain, avec introd., 8, Paris, 1932, 12e Cons., p. 212-46 ; du même, *J. Crasset, Méthode d'or.*, 1931, extraits de la *Vie de Me Helyot*, p. 261-80 [**298**

Paul Segneri, 1624-94. — *Concordia tra la fatica e la quiete nell' oratione*, Florence, 1680°° (3) ; trad. de l'abbé Dumas, *Le quiétiste* ou les illusions de la nouv. oraison de quiétude, Paris, 1667 et 1690 ; trad. lat. par le P. Rassler, *Concordia*... Munich, 1706 ; trad. esp. par le P. Bru... — *Sentimenti nell'orazione*, Florence, 1831. — Autres ouvrages contre Molinos et Malaval, BCJ, VI, 1073, n. 13-14. [**299**

L. Bourdaloue, † 1704. — *Sermon pour le 5e dim. après Pâques*, 2e point (contre les quiétistes) ; *Lettre à Me de Maintenon*, 10 juillet 1694 (it., renvoyant à Segneri) ; — sur l'ensemble de sa doctrine, R. Daeschler, *La spiritualité de Bourdaloue*, grâce et vie unitive, 8°, Louvain, 1927 ; *Bourdaloue, Doctrine spirit.*, 8°, Paris, 1932, p. 250-5 . cf. RAM, 1929, X, 200-13. [**300**

Annibal Marchetto, 1638-1709. — *De vita in terris beata libri tres*, 4°, Macerata, 1696, l. III, c. xi, De contempl., p. 355-69. [**301**

Charles Ant. Casnedi, 1643-1725. — *Crisis theologiae*, in qua contra M. de Molinos... sublimiora theol. mysticae arcana... tractantur, fol., t. IV, Lisbonne, 1719. [**302**

Cl. Judde, † 1735. — Supra n. 98 ; cf. Daeschler, *Un témoin de la tradition mystique*, RAM, 1922, III, 225-49 ; 1930, XI, 17-36. [**303**

(1) Contre Molinos, condamné seulement en 1687 ; cf. P. Dudon. *Michel Molinos*, 8°, Paris, 1921, c. viii-ix, p. 113-49. [**296'**

(2) A l'Index, en 1681, donec corrigatur ; cf. P. Dudon, note précédente. [**297'**

(3) Mis à l'Index en 1681 ; décret révoqué en 1692 ; DO, p. 523. [**299'**

Emm. de la Reguera, 1668-1747. — Voyez Godinez, n. 284. [**304**

J.-P. de Caussade, † 1751. — *Instr. spirituelles sur les divers états d'or.*, suivant la doctrine de M. Bossuet, Perpignan, 1741°; trad. par Al. Thorold[2], Londres, 1949. [**305**

J.-B. Scaramelli, † 1752. — * *Direttorio mistico*. Venise. 1754°°; trad. du P. Catoire, 2 in-12, Tournai-Paris, 1863; du P. Schmid, Leutersdorf a. Rh. 1937; cf. L. A. Hogue, AH, 1940, IX, 1-39. [**306**

Jean Lambertz, 1682-1757. — *Bett-Schul S. Theresiae*, in qua deteguntur errores nonnullorum pseudo-contemplantium, 12°, Cologne, 1735, pp. 70. [**307**

Guillaume Fr. Berthier, 1704-82. — *Lettre* [*à la Marquise de Créquy*] *sur les œuvres de s. Jean de la Croix*, dans *Réflexions spirit.*, 5 in-12, Paris, 1790, t. IV, p. 293-380. [**308**

Nic. Grou, supra n. 102. [**309**

P. de Clorivière. † 1820. — * *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison*. Paris, 1802°; édit. annotée par le P. J.-V. Bainvel, 8°, Paris, 1928, — par le P. H. Monier-Vinard, *P. de Cl.*, 1935, p. II, c. xix sv., p. 192-274. — *Lettres* (n. 131). [**310**

M. Meschler, † 1912. — *Jesuitenaszese und deutsche Mystik*, dans les *Stimmen*, 1912, LXXXII, 56-63, 165-78 (trad. franç. dans CBE, 1923, n. 70), art. reproduit dans *Aszese und Mystik*[4], Fribourg, 1922, pp. xii-184. [**311**

R. de Maumigny, † 1918. — * *Pratique de l'or. mentale*, t. II, *Or. extraordinaire*, Paris, 1905°°. [**312**

A. Poulain, † 1919. — *+ *Des grâces d'oraison*, 12°, Paris, 1901°°; très augment., avec importante préface du P. Bainvel[11], 8°, 1931 — et bibliogr. (à compléter par P. Scheuer, n. 325); trad. *Die Fulle der Gnaden*, 2 in-12, Fribourg, 1910 (abrégé : *Handbuch der Mystik*[5], 1 vol., 1925); *The graces of interior prayer*, éd. L. Y. Smith, Londres, 1910. [**313**

Jérôme Seisdedos Sanz, 1847-1923. — * *Principios fundamentales de la mística*, 5 vol., Madrid (IV et V Barcelone), 1913-7; tradition de la Comp. sur la contempl., t. V, p. 67-291. [**314**

H. Watrigant, † 1926. — *La perfection exige-t-elle un élément de contempl. mystique*, dans *Revue des sc. ecclés.*, Lille, 1903 (et à part). — *Des méthodes d'or. dans notre vie apost.*, p. III, Contemplation, CBE, 1913, n. 45-47, p. 115-47; cf. supra Godinez, n. 284, Van der Sandt, n. 288. [**315**

L. de Grandmaison, † 1927. — *La tradition myst. de la Comp.*, dans les *Etudes*, 1921, CLXVI, 129-56; — *La religion personnelle*, Paris, 6e mille, 1930, c. V, p. 132-79; cf. RSR, 1910, I, 180-208. [**316**

Maurice de la Taille, 1872-1933. — *L'oraison contemplative*, Paris, 1922, pp. 46 (dans RSR, 1919, IX, 273-92, complété par *Rev. apolog.*, 1922, XXXIV, 23-30) ; — cf. RSR, 1928, XVIII, 297-325, (à propos du *Western mysticism* de Dom C. Butler). [**317**

A. Vermeersch, † 1936. — *Quaestiones de virtutibus religionis et pietatis*, Bruges, 1912, Quaest. I, c. II, De or. vocali et mentali, p. 45-64 ; De or. extraord., p. 64-109. [**318**

L. Peeters, † 1937. — *Vers l'union divine par les Exercices*[2], rev. et augm., Louvain, 1931. [**319**

J. Bainvel, † 1937. — +* *Introd. à la 10e éd. des Grâces d'or.* du P. Poulain, † 1919 ; et à part, 8°, Paris, 1923, pp. 94. [**319** bis

Alban Goodier, † 1939. — + *An introd. to the study of ascet. and myst. theology*, Londres, 1938 (et Milwaukee, U.S.A., s. d.) ; conférences XVI et XVII. [**320**

P. Dudon, † 1941. — +* *Le quiétiste espagnol, Michel Molinos*, 8°, Paris, 1921 ; — art. + *Quiétisme*, dans le *Dict. apolog.* de A. d'Alès, 1922, IV, 527-42. [**321**

J. de Guibert, † 1942. — +* *Etudes de théologie mystique*, 8°, Toulouse, 1930 ; — sur la vocation universelle ou restreinte aux grâces mystiques, c. III, p. 113-57. [**322**

J. Maréchal, † 1944. — +* *Etudes sur la psychologie des mystiques*, 8°, t. I, Bruges, 1924 et 1938 ; t. II, Paris, 1937. [**323**

C. Richstaetter. — + *Mystische Gebetsgnaden und Ignat. Exerzitien*, 8°, Innsbruck, 1924. [**324**

Pierre Scheuer. — Notes bibliographiques sur la contemplation infuse, RAM, 1923 et 1924 (simple bibliographie en trois suppléments). Tiré à part, Toulouse, pp. 44. [**325**

V. Larranaga. — Supra, n. 50. [**326**

J. Lebreton. — * *Tu solus sanctus*, Etudes de théologie mystique, 8°, Paris, 1948. [**327**

DE, § 401-19, p. 228-40 ; § 436-504, p. 252-327 ; — SI, p. 321-2, 337 ; — TS, § 381-457, p. 334-404. [**328**

F g'. — Biographies de mystiques

De grand intérêt, parce qu'elles constituent une apologie de la mystique par les faits, les biographies publiées durant les controverses occasionnées, en Espagne, par les alumbrados, puis, en Italie surtout, par le quiétisme, en France, par le semi-quiétisme, et, durant la période de discrédit, « la déroute des mystiques »,

qui suivit la condamnation de Molinos (1687) et celle de Fénelon (1699) (1). [328'

L. Dupont, † 1624. — * *Vida del P. Alvarez*, Madrid, 1615°° (cf. n. 268, 280). — *Vida mirav. de la ven. virgen Marina de Escobar*, fol., Valladolid (achevé par le P. Pinto Ramirez). [329

V. Cepari, † 1631. — *Vies de L. Gonzague, Fr. de Borgia, Françoise Romaine, Mad. de Pazzi*; cf. BCJ, II, 957-65. [330

Et. Binet, † 1639. — *La vie apostolique de s. Denis l'Aréop.*, 12°, Paris, 1624 et 1629. — *La vie admirable de s. Brigitte*, Lille, 1634. — Cf. BCJ, I, 1493 sv. [331

Pierre Rouvier, 1574-1649. — *De vita P. Petri Cotoni* (confesseur de Henri IV), 8°, Lyon, 1660. [332

Nic. du Sault, † 1665. — *Vie de Mlle de Neuvillars*, 8°, Paris, 1649, — dans *Œuvres spirit.*, Paris, 1651, t. I, p. 673-850. [333

J.-B. Saint-Jure, † 1657. — * *La vie de M. de Renty*, 4°, Paris, 1651°°; cf. A. Bessières, *G. de Renty et H. Buch*, 8°, Paris, 1931; — *Vie du R. P. Maître Jean d'Avila par L. de Grenade* (trad.), Paris, 1641. [334

Alphonse de Andrade, 1590-1672. — *Vida del Ven. P. B. Realino*, 8°, Madrid, 1651; ... *del Ven. P. V. Caraffa*, 4°, 1658; ... *del Ven. P. Fr. Aguado*, 8°, 1658. [335

Daniel Pawlowski, 1626-73. — * *Vita P. G. Druzbicki*, 12°, Varsovie, 1670, reproduite en tête de ses *Opera omnia ascetica*, supra n. 81. [336

François Cachupin, 1599-1678. — *Vida y virtudes del Ven. P. L. de la Puente*, 4°, Salamanque, 1652; trad. par le P. Roger, Paris, 1663, Tournai, 1861; par Ph. Ghisolfi, Milan, 1667°. [337

Paul Ragueneau, 1608-80. — *Vie de la M. Catherine de S. Augustin*, 8°, Paris, 1671. [338

J.-B. de la Barre, 1609-80. — *La vie de la Vén. Mère Agnès Dauvaine*, 4°, Paris, 1675. [339

Julien Maunoir, 1606-83. — *La vie de M. Le Nobletz*, édit. par le Chan. H. Pérennès, 8°, Saint-Brieuc, 1934 (et autres biogr., BCJ, V, 755-6). [340

[**Louis Nyel**], 1622-85. — *La vie du R. P. Anne de Beauveau*[2], 12°, Paris, 1683. [341

(1) Une liste complète exigerait un départ minutieux entre les multiples biographies relevées par BCJ (X, 1746-1854). — Sur les Jésuites favorisés de grâces mystiques, les *Ménologes* du P. El. de Guilhermy fourniraient d'utiles indications; *Tables générales* par le P. Terrien, 4°, Paris, 1904, *s. v.* Apparitions, Prophéties, Révélations, Thaumaturges. [238'

J. Crasset, † 1692. — *La vie de Me Hélyot*, Paris, 1683. [342

Antoine Boschet, 1642-99. — *La vie du R. P. Julien Maunoir*, 12°, Paris, 1697 [343

Pierre Champion, 1632-1701. — * *La vie du P. J. Rigoleuc*, Paris, 1676°. — * *La vie et la doctrine spir. du P. Lallemant*, 1694°, dans A. Pottier, *La vie et...* Paris, 1924, p. 11-50 (non dans l'édit. de 1936). — *La vie des fondateurs des maisons de retraites*, M. de Kerlivio, le P. V. Huby, Mlle de Francheville, 12°, Nantes, 1698 ; éd. défectueuse par le P. H. Watrigant, *Vies du P. Huby*, etc., Lille, 1887 ; d'après le texte original, par le P. J.-V. Bainvel, *La vie des fondateurs...* 8°, Paris, 1939. [344

Jean Maillard, 1618-1702. — *La vie de la M. Marie Bon*, 12°, Paris, 1686. — *La vie de Mlle de Bellère du Tronchay*, 1732°. — Edita en outre les œuvres de s. Jean de la Croix et de s. Thérèse. [345

Charles Greg. Rosignoli, 1631-1707. — Nombre de biogr. (de mystiques ?), BCJ, VII, 147 sv., n. 4, 5, 7, 14. [346

François de Azevedo, ?-1712. — *Vida... del ven. P. Francisco Tamariz*, 4°, Séville, 1707, pp. 95. [347

Joseph de Buendia, 1644-1727. — *Vida admirable del ven. P. Francisco del Castillo*, 4°, Madrid, 1693. [348

Jos. Ant. Patrignani, 1659-1733. — *Della vita del P. Antonio Tommassini*, 4°, Florence, 1719 ; autres biogr., BCJ, VI, 363-5. [349

Marc Antoine Bouthier, 1665-1747, directeur spirituel de Joseph Arnaud, † 1725, curé provençal qui décrivit sur son ordre son ascension mystique ; cf. J. Bremond, RAM, 1947, XXIII, 274-306. [350

Fr.-X. de Charlevoix, 1682-1761. — * *La vie de la M. Marie de l'Incarnation* (Marie Guyart), 8°, Paris, 1724 ; préface importante, reproduite par Dom A. Jamet, *M. de l'Inc.*, Ecrits spirit., Paris, 1929-35, t. I, p. 411-21. [351

F h. — Discernement des esprits

La plupart des auteurs de *Retraites spirituelles* et tous les commentateurs des *Exercices* expliquent les *Règles pour le discernement des esprits*, — les éclairant au besoin par les deux lettres de s. Ignace à la Sœur Rejadell (MH, *S. Ign. epist.*, I, 99-109) et par la lettre à s. François de Borgia, à propos des illusions des PP. A. Oviedo et Fr. Onfroy (*ib.*, XII, 632-54). Sur ce même sujet : [352

Ach. Gagliardi, † 1607. — * *De discretione spirit.*, 4°, Naples, 1851, pp. 127 ; reproduit dans ses *Comment. in Ex.*, éd. C. Van Aken, 8°, Bruges, 1882, p. 107-97. [352 bis

Fr. Suarez, † 1617. — *De religione*, tr. X, l. IX, c. v, n. 30-45 ; c. vi, n. 9-11. [353

J. Alvarez de Paz, † 1620. — * *De inquisitione pacis*, l. V, c. IV (*Opera*, éd. Vivès, t. VI, p. 623-85). [354
L. Dupont, † 1624. — *Guia espiritual*°° ; trad. J.-B Couderc, *Le Guide spirit.*, tr. I, c. XXIII-XXIV, t. I, p. 381-429. [355
M. Godinez, † 1644. — * *Praxis theol. mysticae*, l. IX-X ; éd. La Reguera, t, II, p. 501-765 ; éd. H. Watrigant, sans les comment., p. 245-98. [356
J.-B. Saint-Jure, † 1657. — * *L'homme spirituel*, éd. revue par l'Abbé J.-C., 2 in-12, Paris, 1901, p. I, c. III, § 6-15, t. I, p. 251-394. [357
J. Bucelleni, † 1669 ? — * *Asceticae considerationes*, 6 in-fol., Vienne, 1666-71, t. II, p. II, tr. I-II, p. 292-470. [358
Fr. Guilloré, † 1684. — * *Les secrets de la vie spirit. qui en découvrent les illusions*, éd. H. Watrigant, 8°, Paris, 1922. — *La manière de conduire les âmes*, Paris, 1675°. [359
J. Agnelli, † 1706. — *Arte di eleggere l'ottimo*, 4°, Rome, 1689, p. 268-314. [360
Cl. Judde, † 1735. — *Exhort. sur les illusions dans les ex. de piété* (*Œuvres*, éd. Lenoir-Duparc, Lyon, 1782, t. VII, p. 165-200). [361
J.-B. Scaramelli, † 1752. — *Discernimento de' spiriti*, 4°, Naples, 1751°° ; éd. du P. Mondrone, Rome, 1946 ; trad. du P. Catoire, ajoutée au *Directoire mystique*, Tournai, 1863, t. II, p. 391-621 ; du chan. A. Brassevin[2], Paris, 1910. [362
Louis Pujadas, 1868-1946. — *Discreción de espiritus*, 8°, Saragosse, 1933, pp. 264. [363
A. Brou, † 1947. — *S. Ignace, maître d'oraison*, 8°, Paris, 1925, p. IV, c. II, p. 231-44. [364

LA, § 33 c, p. 159-64 ; — SI, p. III, sect. III, a. 6, p. 348-63 ; — TS, § 150-70, p. 139-57. [365

Des illusions pathologiques

Robert de Sinéty, 1872-1931. — + *La direction des psychopathes*, RAM, 1925, VI, 227-77. — *Psychologie et direction*, 12°, Paris, 1934. [366
J. de Guibert, † 1942. — Supra, n. 83'. [366 bis
Joseph de Tonquédec. — + *Les maladies nerveuses et les manifestations diaboliques* (pseudo-possessions, etc.), 12°, Paris, 1938 ; trad. par le P. Meseguer, Madrid, 1948. [367

F i. — Dévotion au Sacré-Cœur

Le culte du Sauveur et de sa bonté infinie est l'âme même des *Exercices*...

Pour les publications sur le Sacré-Cœur antérieures à 1800, Ed.

Letierce (infra, n. 392). *Etude sur le S.-C.*, t. II, p. 548-58, à compléter (et à rectifier) jusque vers 1890 par BCJ, X, 420-3; — pour la dévotion insigne de quelques Pères, avant les grandes révélations de Paray, 1673-5, J.-V. Bainvel (infra n. 404) et Aug. Hamon (n. 405). — pour quelques exemples de piété des plus édifiants, El. de Guilhermy, *Ménologe*, Table gén., p. 273 5 (1). [368

Cl. de la Colombière, † 1682. — *Consécration au S.-C.*, texte et motifs, dans *Œuvres*, éd. du P. Charrier, t. VI, p. 124-7; H. Monier-Vinard, *Le Bx...* Paris, 1929, p. 151-4; cf. infra J. V. Bainvel, † 1937; A. Hamon, † 1939; G. Guitton, *Le B. Cl. La C.*, 12°, Paris, 1943. [368 bis

François Froment, 1649-1702. — * *La véritable dévot. au S.-C.*, 12°, Besançon, 1699; avec notice biogr., par le P. Kieckens, Bruxelles, Petite bibl. chrét., 1891. [369

Antoine M. Bonucci, 1651-1728. — *Anatome Cordis Christi Dni lancea perfossi*, 4°, Rome, 1703; trad. par Mgr Luquet, *Connaissance du C. de N.-S. J.-C.* [par les saints et les mystiques], 8°, Paris, 1863. [370

Bernard de Hoyos, 1711-35. — * *Vida del P...* par le P. E. de Uriarte, Bilbao, 1888, corr. et augm., 8°, 1913; trad. ital. par le P. Beccari, Rome, 1914; par le P. J.-B. Couderc, *Le Vén. P...* Paris, 1907. [371

Jean Croiset, 1656-1738. — * *La dévotion au S.-C. de N.-S. J.-C.*, nouvelle éd. augm., 12°, Lyon, 1691ᵉᶜ (à l'Index de 1704 à 1887; cf. E. Letierce, infra n. 392, *Etude*, t. II, p. 90-97; A. Hamon, n. 405, *Histoire*, t. III, p. 402-3; dans l'intervalle nombre d'édit. retouchées); texte de la 3ᵉ éd., Lyon, 1694, éd. par le P. de Franciosi, 8°, Montreuil, 1895 (BCJ, II, 1661-5). [372

Joseph de Gallifet, 1663 1749. — *De cultu S. Cordis Dei et D. N. J. C.*, Rome, 1726ᵒᵒ. — * *De l'excellence de la dévot. au Cœur adorable de J.-C.*, Lyon, 1783ᵉᵒ; avec introd. par le P. X. de Franciosi, 8°, Montreuil, 1897. [373

Joseph Waldner, 1680-1753. — *Buch des Lebens*, Strasbourg, 1723°; neu bearb. u. verm., Augsbourg, 1755. — *Le chrétien selon le C. de J.*, 12°, Nancy, 1751 (Neuvaine); avec notice par le P. Cadrès, Paris, 1859; trad. all. par A. Stribel, Augsbourg, 1768 et 1787; it., Venise, 1800. [374

Jean de Loyola, 1686-1762. — *Thesoro escondido en el SS. Corazón de Jesús*, 3ª ed. corr. y aum., 12°, Madrid, 1736°. [375

(1) Ne peuvent être signalés ici, à quelques exceptions près, Méditations sur le S.-C., Mois du S.-C., Recueils de prières, etc.

François Schauenburg, 1716-72. — *Amabilissimum Cor Jesu*, Munich, 1756, pp. 136 ; trad. par l'auteur, *Liebenswürd. Herz Jesu*, Fribourg, 1757°. — *Manuale devotionis erga...* Vienne, 1763°. [376

Pierre de Calatayud, 1689-1773. — *Incendios de amor... de las almas devotas en el Corazón de Jesús*, Murcie, 1733° ; trad., Coïmbre, 1744°. [377

Emmanuel Marques (Marquesius), 1711-? — *Defensio cultus SS. Cordis Jesu*, 4°, Venise, 1781. [378

Augustin Magnani, 1746-94. — *De cultu S. Cordis apud PP. Soc. Jesu in Alba Russia* [de la suppr. au rétablissement de la Comp.], 1784 ; cf. infra, NILLES, n. 396, p. 160-6. [379

Herman Goldhagen, 1718-94. — *Anweisung zu der Andacht gegen das Hl. Herz J. C.*³, verm. u. verb., 8°, Mayence, 1774. [380

Thomas Lawson, 1720-1807. — *The devotion to the S. Heart of Jesus*, 8°, Bruges, 1765. [381

Alphonse Muzzarelli, 1749-1813. — *Istruzione pràtica della divozione al S. C. di Gesù*, 12°, Ferrare, 1786, puis sous le titre *Esercizio di devozione al S. C. di Gesù°*. [382

Joseph Stark, 1750-1816. — *Die Andacht zum göttl. Herzen Jesu Christi*, aus dem Franz. vom P. J. Croiset (supra, n. 372) übers. u. mit Andachtsüb. vermehrt, 8°, Augsbourg, 1811, 14° éd. augm., 1858. [383

J. Ph. Roothaan, † 1853. — *De cultu SS. Cordis Jesu*, 24 juin 1848, dans *Opera spirit.*, éd. DE JONGE, I, 413-25; et *Lettres choisies des PP. Gén.*, II, 152-73. [384

Pierre Aernoudt (ou Arnoudt), 1811-65. — *De imitatione S. C. Jesu libri quatuor*, 16°, Einsiedeln, 1863°° ; éd. meilleure par le P. VAN DER HOFSTADT, Tournai, 1872 ; trad. franç. par le P. VANDERSPEETEN, *ib.*, 1873. [385

Eugène Desjardins, 1820-78. — *Le S. C., Ascétisme et littérature*, [poésies, etc.], 8°, Paris, 1853. — *Le C. de J., principe et modèle de la perfect. chrét.*, Mois du S.-C., 18°, 1859°. — *La semaine sanctifiée par la dév. au S.*, 32° (à la mort du P., 60 éd. de 2.000 ex., en div. lieux ; trad. en 15 langues). [386

Toussaint Dufau, 1807-81. — *Les magnificences de la grâce contemplées dans le S.-C. de J. et dans le St C. de M.*², 8°, Bruxelles, 1867 ; trad. ital., Naples, 1866. — *Trésor du S.-C.*, 8 in-8°, Bruxelles-Paris, 1870-2 (recueil d'extraits par ordre alphab.). [387

Joseph Kleutgen, 1811-83. — *Die Andacht zum Herzen Jesu ; Gebet-und Erbauungsbuch*², verm. Ausg., Munster, 1848. [388

H. Ramière, † 1884. — **L'apostolat de la prière* (en union avec le C. de J.), 12°, Lyon, 1860°° ; 9e éd., avec introd. par le P. PARRA, 8°, Toulouse, 1929. — *L'apostolat du S.-C. de J.*, Méditations, Le Puy, 1866°°. 4e éd. rev. et augm., 2 in-8°, 1890. — *Le mois du S.-C.*, rev. et compl., 1890.— **Le Cœur de J. et la divinisation du chrétien*, 1891. Ces deux derniers édités par le P. E. LABORDE. [**389**

Henri Pottier, 1819-90. — * *Le chrétien à l'école du Cœur de J.*, par le P. J. Nouet[2] (supra, n. 86), ent. refondu [comme les deux suivants], 8°, Paris, 1873 : ... *à l'école du Calvaire*[2], 2 in-8°, 1875; ... *à l'école du Tabernacle*[2], *it.*, 1876. — *Appel du C. de J. au cœur du chrétien*, 32°, 1871, pp. 94. [**390**

Justin Etcheverry, 1815-90. — *La dévotion au S.-C.*, Son hist. et sa pratique, 12°, Paris, 1879. [**391**

Edmond Letierce, 1825-91. — *Le S.-C., ses apôtres* [depuis les origines chrét.] *et ses sanctuaires*, 8°, Nancy, 1886, pp. 642. — **Etude sur le S.-C.*, I. La Visitation, II. La Comp. de J., 2 in-8°, Paris, 1890-1. [**392**

Ant. Marie Anderledy, 1819-92. — *Sur la mission de promouvoir le culte du S.-C.*, 29 sept. 1888, dans *Lettres choisies des PP. Gén.*, III, 131-49. [**393**

Henri de Rochemure, 1824-93. — *Le S.-C. et la Comp. de J.*, Lyon-Paris, 1890, p. 169. [**393** bis

Secondo Franco, 1817-93. — *Della divozione al S. C. di Gesù e delle sue eccellenze*°', 8a ed. accresc. (avec Mois du S.-C.), 8°, Modène, dans ses *Opere*, t. IV. — *Il clero ed il SS. Cuore di Gesù*, 8°, Turin, 1888. [**394**

J.-B. Terrien, 1832-1903. — **La dévotion au S.-C. d'après les documents authentiques et la théol.*, 8°, Paris, 1893. [**395**

Nicolas Nilles, 1828-1907. — **De rationibus festorum sac. Cordis J. et pur. Cordis M. e fontibus juris can. erutis*, ed. 3, auct. et emend., 8°, Innsbruck, 1875 (moindres ouvr. cités, *ib.*, p. 842-3). [**396**

X. de Franciosi, † 1908. — *Notions doctrinales et pratiques sur la dév. au S.-C.*[4], 8°, Paris, 1873. — *La dévotion au S.-C.*[9], Montreuil, 1892. [**397**

M. Meschler, † 1912. — *Die Andacht zum göttl. Herzen Jesu*[3], verm. Aufl., Fribourg, 1910. [**398**

Hermann Nix, 1841-1913. — *SS. Cordi Jesu cur sint addicti Soc. Jesu filii*, Wynandsrade, 1885, pp. 58. — *Cultus SS. Cordis J. et pur. Cordis B. M. V.*[3], ed. em. et aucta, Fribourg, 1905; (c. VI, De pur. Cordis B. V. M. cultu, p. 179-213). [**399**

Pierre Suau, 1861-1916. — *Le S.-C. de Jésus*, 16°, Paris, 1896, pp. 102. [**400**

Joseph Marie Piccirelli, 1841-1918. — *Ricerche teol. sull'influenza del S.C. nella vita soprannaturale della Chiesa*, 8°, Naples, 1889. — *Trattenimenti ascetici sull'influenza...*, *ib.*, 1907. [401

Jules Ariault, 1855-1934. — *Les vraies forces, Le S.-C.*, 8°, Paris, 1901 (conférences). [402

A. Vermeersch, † 1936. — **Pratique et doctrine de la dév. au S.-C.*, 7e éd. rev. et augm., 2 in-16, Tournai Paris, 1930. [403

J.-V. Bainvel, † 1937. — +* *La dév. au S.C.*[5], 8°, Paris, 1921. [404

Auguste Hamon, 1860-1939. — +**Histoire de la dév. au S.-C.*, 5 in 8°, Paris, 1907-40 (t. I, Vie de S. Marg.-Marie). [405

Vladimir Ledochowski, 1866-1942. — *De cultu S. C. impense fovendo*, 1919, AR, III, 46-57. [406

Florent Alcaniz. — *La devoción al Corazón de Jesús*[2], 12°, Grenade, 1933. [407

Joseph Marie Sáenz de Tejada. — *Deudas de la Comp. de Jesús para con el S. Corazón*, 8°, Bilbao, 1913 ; trad. it., Rome, 1918. [408

F j. — Dévotion à la T. S. Vierge

Sur la dévotion du saint Fondateur, A. Drive (infra, n. 439), *Marie et la Comp. de Jésus*[3], c. I-II, p. 1-40. — Quant à ses fils, la bibliographie publiée, il y a soixante-cinq ans, par Sommervogel, comptait 2207 numéros ; *Bibliotheca Mariana*, 8°, Paris, 1885. Elle est à compléter par BCJ, 1909, X, 424-42, et par la table des *Ménologes* du P. El. de Guilhermy, 4°, Paris, 1904, p. 588-98. — A signaler spécialement, en dehors des traités scolastiques, des Mois de Marie et des opuscules : [409

P. Canisius, † 1597. — **De Maria Virg. incomparabili* (avec le *De verbi Dei corruptelis*), fol., Ingolstadt, 1577° ; dans Migne, *Summa aurea*, t. VIII et IX. — *Exhort. domesticae*, éd. G. Schlosser, p. 230-43. [409bis

Fr. Arias, † 1605. — **De la imitación de Nuestra Señora*, 4°, Valence, 1588°° : trad. latine par A. Hoius et par le P. Busée° ; trad. franç par le P. Girard, par le P. de Courbeville, l'abbé Gaveau, etc. — *Tractatus de Rosario B.V.M.*, 12°, Cologne, 1613 et 1635 ; dans Migne, *Summa aurea*, 1862, V, 225-302. [410

Cl Aquaviva, † 1615. — Du culte singulier dont la Comp. fait profession [envers M.], 19 mai 1586, dans *Lettres choisies des PP. Gén.*, t. I, p. 104-7. [411

Pierre Ant. Spinelli, 1555-1615. — * *Maria Deipara, Thronus Dei*, fol., Naples, 1613°: rééd. sous divers titres: *Amor Deiparae... Praxis devotionis erga... Pietas ac devotio quibus B.V.M. colenda est;* dans MIGNE, *Summa aurea*, 1862, V, 9-136. [**412**

J. Alvarez de Paz, † 1620. — * *De inquisitione pacis*, l. I, p. II, c. XIV (paraphrase de l'Ave): l. III, p. II, c. V-VII (méditations); cf. l. IV, p. II, c. VIII; trad. par H. LE MULIER, *Vie de la T. S. V. méditée*, 16°, Besançon, 1847: Bruxelles, 1851, pp. 158. [**413**

Fr. Poiré, † 1637 — * *La triple couronne*, 4°, Paris, 1630°°; largement utilisée par s. GRIGNON DE MONFORT: rééditée par les Bénéd. de Solesmes, 3 in-8°, 1848°. [**414**

Et. Binet, † 1639. — *Marque de prédestination*, [la dévot. à M.], 12°, Rouen, 1619°: trad. par le P. HOLTZLETNER, *Tessera salutis*, Augsbourg, 1618. — * *Le grand chef-d'œuvre de Dieu*, 8°, Paris, 1634°: corr. par le P. JENNESSEAUX, 12°, 1855 et 1864. [**415**

Eus. Nieremberg, † 1658. — *De la aficion y amor de Maria*, Madrid, 1630: — sous le titre *Amabilidad de Maria*°° (BCJ, V, 1727); trad. par le P. DOBEILH, *L'aimable Mère de Dieu*, Amsterdam, 1671•. — *Trophaea Mariana* (seu de misericordia B. V.), fol., Anvers, 1658. — Sur sa dévotion personnelle, *Ménologe* du P. DE GUILHERMY, Espagne, I, 547-50. [**416**

Paul de Barry, 1587-1661. — *Le paradis ouvert à Philagie*, 12°, Lyon, 1636°°: éd. J. DARCHE, avec introd., Paris, 1868; trad. latine par le P. SCHIRMBECK, Munich, 1649: — autres ouvr., BCJ, I, 949, 956-7. [**417**

Alph. de Andrade, † 1672. — *Libro de la guia de la virtud y de imitación de N.-S.*, 3 in-4°, Madrid, 1642-6. — *Patrocinio universal de la SS. V. Maria*, 1664 (inséré dans son *Itinerario historial... para caminar al cielo*, 2 fol., Madrid, s. d.). [**418**

Maximilien Reichenberger, 1613-76. — *Mariani cultus vindiciae*, Prague, 1677 (1). [**419**

Jean Nadasi, 1613-1679. — *Annales Mariani S. J.*, [La dévot. de la Comp.], 8°, Rome, 16 8: autres œuvr., BCJ, V, 1521-37. [**420**

Cl. de la Colombière, † 1682. — *Œuvres*, éd. par le P. CHARRIER], t. II, Sermons 25-38. [**421**

J. Crasset, † 1682 — *La véritable dévot. envers la T. S. V.*, Paris, 1679. [**422**

P. Segneri, † 1694. — * *Il devoto di Maria istruito*... Bologne, 1665°°, trad. franç. par le P. DE COURBEVILLE, Paris, 1730°. [**423**

(1) Comme ceux des PP. CRASSET et P. SEGNERI, n. 422, 423, le livre répond aux attaques des jansénistes, et spécialement aux *Monita salutaria* de Widenfeld. [**419'**

Antoine Vieira (ou Vieyra), 1608-97. — *Maria, Rosa mystica*, 2 in-4°, Lisbonne, 1686-88°; trad. latine des t. IX et X de ses *Sermõens*; dans *Sermons de...*, trad. par l'abbé POIRET, 6 in-12, Lyon, 1869-73, t. V et VI. [**424**

L. Bourdaloue, † 1704. — Divers sermons, notamment *Sur la vraie et la fausse dévotion à M.*, 2e serm. pour l'Assompt. [**425**

J. de Gallifet, † 1749. — **L'excellence et la pratique de la dévot. à la S. V.*, 8°, Lyon, 1750. [**426**

J.-B. Scaramelli, † 1752. — *Direttorio ascetico*°°, tr. I, art. XI; trad. PASCAL, *Guide ascétique*[5], t. I, p. 443-83. [**427**

Nic. Grou, † 1803. — **L'intérieur de Jésus et de Marie*, 2 in-12, Paris, 1815°°; édit. défectueuses, avant celles du P. CADRÈS, 1862, et du P. H. POTTIER (BCJ, III, 1877-9). [**428**

P. de Clorivière, † 1820. — *Voilà votre Mère*[2], [extraits de ses œuvres], 8°, Tournai, 1936. [**429**

J. Ph. Roothaan, † 1853. — *Sur la dévot. au Cœur immaculé de M.*, 24 juin 1848, dans *Lettres choisies des PP. Gén.*, II, 171-7. [**430**

Pierre Jeanjacquot, 1804-91. — **Simples consid. sur la coopération de la T. S. V. à l'œuvre de la Rédemption*[3], rev. et augm., 18°, Paris, 1889; trad. angl., esp., it. — *Les biens du Cœur de la T. S. V.*, Lille, 1890, pp. 160. [**431**

J.-B. Terrien, † 1903. — *+*La Mère de Dieu et la Mère des hommes*[7], 4 in-8°, Paris, 1946. [**432**

René Marie de la Broise, 1860-1906. — **La S. Vierge*[2], [Sa vie], 8°, Paris, 1906°. [**433**

Désiré Lodiel, 1833-1909. — *Marie, Mère de Dieu, notre Mère*, 16°, Paris, 1905, pp. 192. [**434**

M. Meschler, † 1912. — *Die seligste Jungfrau*[4], Fribourg, 1920, pp. X-102. — *Unsere Liebe Frau*[4], 1919, XII-184; trad. esp. par le P. M. CARCELLER, *ib.*, 1925. [**435**

Léonard Cros, 1831-1913. — *N.-D. de Lourdes, récits et mystères*°, Toulouse, 1897. — *Histoire de N.-D. de Lourdes*, 3 in-8°, Paris, 1925-1927. — Sur sa dévotion personnelle, J. E. LABORDE, *Le P. L. Cros*, Toulouse, 1921, p. 269-80. [**436**

P. Suau, † 1916. — *La Vierge Marie*, 16°, Paris, 1914, pp. 194. [**437**

Gennaro Bucceroni, 1841-1918. — *La B. V. Maria*, 4°, Rome, 1999, pp. 135. [**438**

Auguste Drive, 1859-1925. — **Marie et la Comp. de Jésus*[3], éd. rev. et augm., 4°, Tournai-Paris, 1913. — *Vers Dieu, sous la conduite de la T. S. V.*[2], 16°, Toulouse, 1931. [**439**

A. Vermeersch, † 1936. — **Médit. sur la S. V.*[3], 2 in-16, Bruges, 1921.]**440**

J.-V. Bainvel, † 1937. — **Marie, Mère de grâce*, 8°, Paris, 1921. — **Le S. Cœur de Marie*, 1932. [**441**

Al. Brou, † 1947. — *Notre Mère à tous*, [Médit.], 8°, Toulouse, 1946, pp. 172. [442

H. Pinard de la Boullaye. — *Marie, chef-d'œuvre de Dieu*, [Retraite], 8°, Paris, 1948, pp. 128 ; trad. ital. par le P. A. Basile, Turin, 1932 ; slovaque, 4°, Trnava, 1943. [443

Hubert du Manoir. — **Maria, Etudes sur la S. V.* (en collab.), 3 gr. 8°, t. I, Paris, 1949. [444

F k. — Zèle des âmes

Il est traité du zèle par les commentateurs (C), à propos de la 2e règle du *Sommaire*, qui précise les deux fins indissociables de la Compagnie : perfection personnelle et sanctification du prochain (Suarez, *De relig.*, tr. X, l. I, c. II-III), — à propos des principes formulés dans la VIIe partie des *Constitutions*, en vue d'assurer le maximum d'efficacité apostolique, — à propos des innovations introduites dans le même but (exemption du chœur, etc.) (1). [445

Le sujet est abordé, habituellement, au cours des *Exercices*, à l'occasion des deux méditations capitales de la IIe Semaine : Le Règne, les Deux étendards. — Sont en outre à consulter les instructions rédigées par s. Ignace pour les Pères chargés de missions délicates (A. Salmeron, P. Broët, légats du pape en Irlande, 1541 ; MH, *S. Ign. epist.*, I, 174-9, 179-81, 727-31 ; P. Favre, J. Laynez, A. Salmeron, théologiens du Pape au Concile de Trente, 1546, *ib.*, I, 386-9, 733-4 ; Cl. Lejay, A. Salmeron, P. Canisius envoyés à Ingolstadt, 1549, *ib.*, XII, 240-4 ; cf. 1552, XII, 251-3) (2), — sa lettre de 1547 aux étudiants de Coïmbre (I, 495-510 ; *Lettres choisies des PP. Gén.*, I, 1-17), — et celles de ses successeurs, les PP. Aquaviva (*ibid.*, I, 117-31), Centurione (II, 13-43), Beckx (II, 353-79), Ledóchowski (AR, 1925, V, 293-313). [446

a) Parmi les auteurs ascétiques :

P. Canisius † 1597. — *Exhort. domesticae*, éd. G. Schlosser., Exh. II, p. 6-12. [447

O. Manare, † 1614. — *Exhort. domesticae*, éd. Br. Losschaert, l. I, Exh. VI, p. 42-9 ; Exh. XLVII, p. 723-9. [448

J. Alvarez de Paz, † 1620. — *De vita spirit.*, l. II, p. V, c. XXXV (éd. Vivès, I, 368-74). [449

(1) Suarez. *ib.*, c. III, n. 1 ; N. Lancicius, *Opusc. spirit.*, Anvers, 1650, Op. XVII, l. I, c. VII, t. II, p. 548-50 ; — J. Costa Rossetti, *De spiritu S. J.*, c. VII, p. 32-43 ; A. Astrain, *Hist. de la Comp.*, Madrid, 1902, l. I, c. XI, t. I, p. 181-99, etc. [445'

(2) Textes traduits dans P. Dudon, *S. Ignace, Lettres spir.*, Paris, 1933 (aux dates indiquées), et H. Pinard de la Boullaye, *S. Ign., directeur d'âmes*, Paris, 1947, p. 222-31. [446'

Ant. Le Gaudier, † 1622. — **De perfect. vitae spirit.*[2], p. II, sect. III, c. XVII-XVIII ; — trad. BIZEUL, t. I, p. 619-50. [450

L. Dupont, † 1624. — **Guia espiritual*°° : trad. J.-B. COUDERC, IVe tr., c. XX-XXII, t. III, p. 387-418. — *De la perfect. du chrét. dans l'état ecclés.*, trad. MONJARDIN, Paris, 1894. [451

Nic. Lancicius, † 1652. — *Opuscul. spirit.*, fol., Anvers, 1650, Op. XIII, l. III, t. II, p. 264-328. [452

J.-P. Oliva, † 1681. — **Sermoni domestici*, 10 in-16, Rome, 1670-82° ; trad. partielle par le P. BOSCH, *J. P. Olivae exhort. ad suos*, Prague, 1676-80, t. I, Exhort. III-XI, p. 107-305. [453

Tobie Lohner, † 1697. — *Instructio practica :* 3a, De conversatione apostolica, Dillingen, 1676° ;... 4a, pastorum continens doctrinas et industrias, 1678° ;... 5a, de confessionibus;... 7a, de munere concionandi, etc., 1679°. [454

J. Dirckinck, † 1716. — *Exhort. ad religiosos*[2], 4°, Cologne, 1717 ; sous le titre *Exhort. domesticae*, 4°, Rome, 1826, p. 105-40. [455

Cl. Judde, † 1735. — *Exhort. sur la fin de la vocation et sur l'esprit des missions*, dans *Œuvres spirit.*, éd. LENOIR-DUPARC, Paris, 1782, t. VII, p. 72-126, 372-96, dans *Exhort. sur divers sujets*, Paris, 1910, p. 280-313. [456

Jacques Millet, 1797-1873. — *Jésus vivant dans le prêtre*[7], Paris, 1927, 3e consid., p. 140-225. [457

P. Chaignon, † 1883. — **Médit. sacerdotales*, 3 vol., Angers, 1858°°; 11e éd., rev. et augm., 5 in-8°, 1883-4, Médit. 44-91, t. III, p. 1-362. — *Le ciel ouvert par le zèle pour le salut des âmes*[6], 18°, Lyon, 1883. [458

J. Mach, † 1885. — *Tesoro de sacerdote*, Barcelone, 1861°° ; trad. A. GAVEAU, *Le trésor du prêtre*, 2 in-12, Paris, 1874, — refondu d'après la 10e éd., 1891. [459

H. Ramière, † 1884. — **L'apostolat de la prière*, Lyon, 1860°° ; éd. ultérieures refondues, — avec notice biogr., Toulouse, 1888 ; nouv. éd., 1929. [460

Jean Lyonnard, 1819-87. — *Dévotion au Cœur agonisant de Jésus*, Avignon, 1850°. — *Apostolat de la souffrance*, Paris, 1866°°. — Nouv. éd. avec notice par le P. PLUS, Toulouse, 1926. [461

M. Meschler, † 1912. — *Apostolat*[4], 12°, Fribourg, 1923, pp. x-100. [462

Prosper Baudot, 1846-1918, — *Documents de ministère pastoral*, 5e mille, 2 in-8°, Paris, 1913. [463

b) Quant aux efforts pour promouvoir le zèle des âmes chez les simples fidèles, sont à consulter, outre les publications de l'Apostolat de la prière (en 1938, quelque 30 millions d'associés, plus de 80 périodiques, en 40 langues ou idiomes), — les règles des Congrégations mariales, fondées par le P. Jean Leunis, favorisées aussitôt

par Canisius, Aquaviva et ses successeurs, dans le but de réaliser « la sanctification du milieu par le milieu » ; E. Villaret, *Les Congr. mariales*, 8°, Paris, 1947, p. II, l. II, L'apost. spécialisé, t. I, p. 217-87 ; cf. El. de Guilhermy, *Ménologe*, Tables gén., par le P. J. Terrien, Paris, 1904, p. 302-8 ; bibliogr., BCJ, X, 438-42 ; autres associations pieuses, X, 463-8. [464

c) Pour l'Action catholique actuelle (1) :

Joseph Dartigue, 1873-1929. — *Le zèle*, Causeries [de retraite], 8e, Montauban (La Bastiolle), 1930. [465

Gabriel Palau, 1863-1939. — *El católico de acción*, 16°, Madrid, 1905 ; trad. L. Lebessou et P. Jury, 50e mille, 18°, Tournai-Paris, s. d., pp. 195. [466

Yves de Montcheuil, 1900-44. — *Pour un apostolat spirit.*, 16°, Paris, 1942, pp. 35. — *Vie chrét. et action temporelle*, 1944, pp. 36. — *La conversion du monde*, 1946. pp. 97. [467

Paul Dabin, 1891-1949. — *L'Action cathol.*, Essai de synthèse, éd. rev. et augm., 8°, Paris, 1933 : 8e éd., s. d., pp. 310. — *L'apostolat laïque*[2], 1935. — +**Le sacerdoce royal des fidèles*, dans les Livres Saints, 8°, 1941 ; — +* ... dans la tradition anc. et mod., Bruxelles-Paris, 1950. [468

Louis Berne, 1889-1949. — *Pour la conquête* : principes d'action, 8°, Paris, 1936. — *Dieu dans la vie* ; problèmes d'A. C., 1939, [469

François Charmot. — *La doctrine spirit. des hommes d'action*, 8°, Paris, 1938. — *L'amour du Christ et l'apostolat moderne*, 1949. [470

Fernand Lelotte. — *Pour réaliser l'Act. cath.*; principes et méthodes[2], Tournai-Paris, 1942. [471

d) Restent à signaler, en raison des prières, des sacrifices, des aumônes et des vocations qu'elles ont suscités, de François Xavier à nos jours (G. Schurhammer, MH, *Epist. S. Fr. X*, 3 in-8°, Rome, 1944-5; E. Thibaut, *Lettres* [choisies]... 4 in-12, Louvain, 1922 : Al. Brou, *S. Fr. X.*, *Lettres spirit.*, 8°, Paris, 1937), les lettres ardentes disséminées dans les *Lettres édifiantes*, les *Relations de la Nouvelle-France*, et les revues des missions. A titre d'exemple : G. Rigault et G. Goyau, *Martyrs de la Nouvelle-France*, 8°, Paris, 1925 ; R. Rouquette, *Textes des martyrs de la Nouvelle-France*, 16°, Paris, 1947, pp. 123. [472

G. — Fruits de sainteté

Depuis l'opuscule du Père Ch. Van Sull, *Saints et bienheureux de la Compagnie de Jésus*[1] (Bruxelles, 1935), ont été béatifiés R. Gon-

(1) Impossible de relever les multiples opuscules ou tracts destinés aux membres des divers mouvements spécialisés : ACJF, JOC, JAC, etc.

zalès, A. Rodriguez, J. de Castillo ; ont été canonisés A. Bobola, J. de Britto, B. Realino. Cf. J.-B. GOETSTOUWERS, *Synopsis historiae S. J.*, fol., Louvain, 1950, col. 716-46. — Au total, 26 saints, 139 bienheureux, dont 135 martyrs. [473

Etudes sommaires : A. DRIVE, *Marie et la Comp. de Jésus*[3], Paris, 1913, c. IX, p. 313-432 ; M. MESCHLER, *La Comp. de Jésus*, Paris, s. d., p. II, sect. I, p. 189-99 ; A. BROU, *La spiritualité de s. Ignace*[2], Paris, 1928, c. II, p. 154-214. [474

a) AUTOBIOGRAPHIES ET NOTES SPIRITUELLES

Ne pouvant relever, vu leur nombre (BCJ, X, 1622-60 ; XI, 1369-1566), vies de saints et ouvrages analogues, nous nous bornons à citer, outre les *Varones illustres* du Père E. NIEREMBERG (9 vol., Bilbao, 1887-92) et les *Ménologes* du Père E. DE GUILHERMY (14 vol., Paris, 1867-1904, d'une critique en général plus rigoureuse) (1), un choix d'autobiographies et de notes spirituelles révélant l'intime des âmes (2). [475

Pierre Favre (Lefèvre), 1506-46. — MH, *Fabri monumenta, Memoriale*, p. 429-696 (édit. partielle, meilleure, et critique des édit. antér., FN, 1943, I, 23-49) ; trad. ital., J. BOERO, Rome, 1873 ; angl., H. J. COLERIDGE, Londres, 1873 ; franç., M. BOUIX, Paris, 1874 ; esp., J. MARCH, Barcelone, 1922 ; — cf. C. G. PLAZA, *Contemplado en todo a Dios*, Estudio ascético-psicol. sobre el *Memorial...*, 8°, Madrid, 1944. [476

Fr. de Borgia, † 1572. — MH, *Borgiae monum.*, t. V, p. 729-887 ; extraits, P. SUAU, *S. Fr. de B.*, 8°, Paris, 1905, p. 271-301. [477

J. Nadal, † 1580. — MH, *Epistolae H. Nadal*, t. I, p. 1-25 ; t. IV, p. 682-726 ; trad. partielle dans la revue *Dieu vivant*, 1946, n. 5, p. 33-78. [478

* **P. Canisius**, † 1597. — O. BRAUNSBERGER, *P. Canisii epist.*, Fribourg, 1896, t. I, p. 1-68 ; Fr. STREICHER, AH, 1933, II, 56-63. [479

P. de Ribadeneira, † 1611. — MH, *P. de R. confessiones*, etc., t. I, p. 1-93. [480

Antoine Possevin, 1533-1611. — *La vocazione del P...* AH, 1945, XIV, 105-24. [481

Alph. Rodriguez (S. Alph.), † 1617. — *Obras*, éd. J. NONELL, t. I, p. 13-275 ; trad. [O. DE BÉNAZÉ], *Vie...* Paris, 1890. [482

(1) J. TERRIEN, *Recherches hist. sur le Ménologe*, dans L. DE GUILHERMY, *Ménologes*, Appendice, [Tables générales : œuvres, vertus faveurs divines, etc.], Paris, 1904, p. 2-44. [475'

(2) Au jugement du P. GUILLORÉ, « il ne faut pas facilement permettre aux âmes éclairées d'écrire leurs lumières », *Maximes spirit.*, Lyon, 1859, l. VI, Max. 9, p. 589-611. [475'

R. Bellarmin, † 1621. — X. LE BACHELET, *B. avant son cardinalat*, Paris, 1911, p. 442-66 : J. BRODRICK, *The life and works of Card. B.*, 2 in-8°, Londres, 1928, t. I, p. 460-81. [483

Jean Berchmans, 1599-1621. — T. SÉVERIN, *S. Jean B., ses écrits*, Louvain, 1931. [484

L. Dupont, † 1624. — E. REYERO, *Obras espirit. póstumas* del ven. P. Luis de la Puente, 8°, Valladolid, 1917, p. 35-106, 215-26 ; — en partie dans Fr. CACHUPIN, supra, n. 337 ; Th. GONZALEZ, *Sentimientos*... Séville, 1671°° ; *Pretiosa sensa et coelestia lumina*... latine a P. Aur. DE BAENST, 24°, Toulouse, 1878°. [485

G. Druzbicki, † 1662. — D. PAWLOWSKI, *Vita*... Cracovie, 1670, et *Opera omnia ascet. G. Dr.*², Ingolstadt, 1732, t. I, p. 1 52. [486

J. J. Surin, † 1665. — L. MICHEL et F. CAVALLERA, *Lettres spirit*..., t. II, p. 1-151 ; cf. RAM, 1925, VI, 143-59, 389-411. [487

Cl. de la Colombière, † 1682. — *Retraite spirituelle*, Lyon, 1684°° ; Toulouse, 1925 ; — dans *Œuvres*, [éd. du P. CHARRIER], t. VI ; H. MONIER-VINARD, *Le B. Cl. de*... p. 37-154. [488

Pierre Chaumonot, 1611-93. — CARAYON, *Documents inédits*, t. XIII, p. 1-82 ; F. MARTIN, *Autobiographie du P*..., Paris, 1885. [489

Vincent Huby, 1608-93. — J. V. BAINVEL, *Les écrits spirit. du P*..., 2 in-12, Paris, 1931, t. I, p. 69 146. [490

P. de Clorivière, † 1820. — H. MONIER-VINARD, *P. de Cl.*, 2 vol., Paris, 1935. [491

J. Ph. Roothaan, † 1853. — *Reliquiae cogitationum* (Notes d'oraison), dans J. ROOTHAAN, *Adnot. et instructiones spirit.*, [édit. par le P. J. A. THIJM], 8°, La Haye, 1891, p. 143-258 ; L. DE JONGE et P. PIRRI, *Opera spirit. J.-Ph. R.*, t. I, p. 215-321. [492

Pierre Olivaint, 1816-1871. — *Journal de ses retraites*, éd. par le P. CLAIR, Paris, 1922. [493

Armand de Ponlevoy, 1812-74. — A. de GABRIAC, *Le R. P.*², Paris, 1893, t. I, p. VIII-XVIII, 553-64. [494

J. Lyonnard, 1887. — R. PLUS, *Le Père*..., Toulouse, 1936. [495

Ambroise Matignon, 1824-1913. — *Journal spirit.*, éd. par le P. RENARD, Paris, 1921. [496

William Doyle, 1873-1917. — A. O'RAHILLY, *W. D.*³, Londres, 1925 ; retraite du 3e an, c. IV, 62-80 ; notes spirit., passim ; — trad. [P. MAZOYER], *Le Père W. D.*, Paris, 1927 ; revue par le P. A. LEMAIRE, 1935 (c. IV omis). [497

Alexis Hanrion, 1880-1920. — *Journal spirit.*², édit. par le P. DONCOEUR, Toulouse, 1928. [498

Germain Foch, † 1929. — *Programme spirituel*, édité par R. DE SINÉTY et F. CAVALLERA, RAM, 1931, XI, 257-348. [498 bis

J. de Guibert, † 1942. — Extraits par le P. GALTIER, RAM, 1950, XXVI, p. 97-120. [498 ter

b) VŒUX DE L'OBSERVATION DES RÈGLES, DU BON PLAISIR DE DIEU, DU PLUS PARFAIT

La règle 15e du *Sommaire* demande la recherche constante de la perfection, par l'observation exacte des *Constitutions*. Particulièrement stimulant à cet égard, encore que pareil engagement, même à générosité égale, ne convienne pas à tous les tempéraments (1), l'exemple des religieux amenés à prononcer, sous une forme ou sous une autre, le vœu du plus parfait. Parmi ceux dont on a pu pénétrer le secret (2) :

Gérard Rogers, † 1613, frère coadjuteur. — Gera., II, 198. [499
J. Alvarez de Paz, † 1620. — Esp., I, 111. [500
L. Dupont, † 1624. — Esp., I, 291 : vœu de ne jamais commettre de péché véniel délibéré ; sur sa manière de l'entendre et de le pratiquer, Fr. CACHUPIN, *Vie du Vén...*, 8°, Paris-Tournai, 1861, c. XXIII, p. 195-8 (trad. de l'espagnol). [501
Adam Gorski, † 1629. — Gerb, II, 533. [502
L. Lallemant, † 1635. — Fr., I, 462 ; A. POTTIER, *L. L. et les grands spirituels*, Paris, 1927-9, t. I, p. 117, n. 1. [503
Pierre Mesland, 1596-1639. — Fr., I, 462. [504
Jean Le Pessier, 1596-1646. — Gerb, II, 332. [505
Guillaume de Josa, † 1654. — Esp., I, 28. [506
G. Druzbicki, † 1662. — (Dispositions équivalentes) D. PAWLOWSKI, *Vita P...*, c. XII, et *Opera ascetica P...*², t. I, p. 30-33. [507
J. Hayneuve, † 1663. — Fr., I, 172. — Préface de sa *Réponse aux demandes de la vie spirit.*, Paris, 1663 5, t. II, fol. ãã, sv. [508
Vincent Fassari, † 1663. — It., II, 105. [509
Cl. de la Colombière, † 1682. — Fr., I, 244 (supra, n. 488, *Retraite*, 2e semaine). [510
Julien Maunoir, † 1606-83. — Ant. BOSCHET, *Le parfait missionnaire* ou *La vie.*,. Paris, 1697, l. VI, p. 438-60 (3). [510 bis
Jean André Pallavicino, † 1683. — It., I, 484. [511

(1) Voyez J. HAYNEUVE, *Méditations pour le temps des Exercices*², Paris, 1655, 23e vérité, p. 262 sv.; — A POTTIER, *L. Lallemant et les grands spirituels*, t. I, p. 111-4 ; — un cas net d'inaptitude à ce vœu [Louis NYEL], *La vie du R P. A. F. de Beauveau*², Paris, 1863, l. I, § 10, p. 50-53 ; — cf J. CREUSEN, *Nouv. revue théol.*, 1933, LX, 621-43 ; *Revue des communautés*, 1938, p. 69-78, 107-13, 145-53. [499

(2) Les *Ménologes* du P. El. DE GUILHERMY, Esp., Fr., Germanie, 1re et 2e séries (a. b), It., etc., indiquent en général leurs sources. Pour quelques cas, nous signalons les textes même de ces vœux et leurs considérants.

(3) La formule « en présence de... *je promets*, [au lieu de : *je voue*], p. 439, est celle du 4e des premiers vœux et celle des derniers.

P. Chaumonot, † 1693. — Fr., I, 274 ; — F. MARTIN, *Autobiographie...*, p. 37-9. [**512**
Hugues Paregaud, 1658-98. — Fr., II, 24 (1). [**513**
Charles de Broissia, 1660-1704. — Fr., II, 311. [**514**
Vite Albert Scafili, † 1704. — It., II, 161. [**515**
Georges Lessig, † 1740, frère coadjuteur. — Ger.ᵇ., I, 216. [**516**
Claude Loppin, 1707-42. — Fr., II, 186. [**517**
François Atela, † 1667. — Esp., II, 90. [**518**
Mariano Rodriguez, † 1785, frère coadjuteur. — Esp., II, 620. [**519**
Nicolas de Beauregard, 1733-1804. — Fr., II, 99 (autographe à Enghien). [**520**
Antoine Sengler 1835-87. — Mgr BAUNARD, *Le R. P...*, Lille, 1887, p. 44-56, et *Dieu dans l'école*, Paris, 1888, p. 351-6, 445-58. [**521**
J. Lyonnard, † 1887. — R. PLUS, *Le P...*, Paris, 1936, c. v, p. 128. [**522**
Louis Rabussier, 1831-1897. — X., *L. E. Rabussier*, Paris, 1913, c. II, p. 25. [**528**
Henri Auffroy, 1873-1914. — L. BOUCHON, *Le Père H. A.*, Paris, 1922, c. XI, p. 195-201. [**524**
Jean Pioche, 1891-1917. — G. RANSON, *L'âme d'une vie*, Paris, 1923, c. IV, p. 61-63 ; c. VII, p. 112. [**525**
Riccardo Friedl, 1847-1917.— G. C. INGONI, *Vita del P...*, Vicence, l. VII, c. I, § 3, p. 110-2. [**525 bis**
William Doyle. † 1917. — O'RAHILLY, *Father W. D.*[3]..., Londres, 1925, c. VIII, § 2, p. 282-98 ; trad. du P. A. LEMAIRE, Paris, 1935, c. VII, § 1, p. 197-216. [**526**
Al. Hanrion, † 1920. — P. DONCOEUR, *Le P.*[2]., Toulouse, 1928, p. 27-28, et *Journal spirit. du P.*[2]..., *ib.*, 1928, p. 27-29. [**528**
Wilhelm Eberschweiler, 1837-1921. — W. SIERP, *W. E.*[2], Fribourg, 1928, p. 40-45. [**529**
Edmond Grousseau, 1888-1922. — *Courrier de Champagne*, 1923, n. 39, p. 6. [**527**
Charles Héraulle, 1865-1925. — *Courrier de Champ.*, n. 50, p. 7. [**530**
Henri Jubaru, 1865-1927. — *Courrier de Champ.*, n. 65, p. 9 ; ses vnes sur le sujet, *Lettres de Jersey*, 1933, LXIV, 519-21. [**531**
Victor d'Armagnac, 1900-28. — E. ROZIÈRE, *Lettres de Vals*, 1931, III, 351-3. [**532**
A. Vermeersch, † 1936. — J. CREUSEN, *Gregorianum*, 1940, XXI, 627-37 ; *Le Père A. V.*, Bruxelles, 1947, p. 45-54. [**533**
J. de Guibert, † 1942. — P. GALTIER, RAM, 1950, XXVII, 103 et suiv. [**534**

(1) Nous rectifions prénom et date de décès.

TABLE ANALYTIQUE

Les chiffres renvoient aux numéros de la marge gauche, — à ceux des notes, lorqu'ils sont suivis du signe ' : v. g. 4'.

TABLE ONOMASTIQUE

Les noms des simples traducteurs ne sont relevés qu'une fois pour le même ouvrage.

LE SILENCE

Parler du silence ! Quel paradoxe, pour faire comprendre une chose, que de recourir à ce qui l'anéantit ! En l'occurrence n'est-ce pas manquer son but en « manquant au silence » ? Ainsi se comporte l'expérimentateur, qui, pour étudier le vivant, le dissèque et le tue.

Cette réaction spontanée, normale après tout, doit être pourtant contrôlée. Si le silence et la parole s'opposent banalement, en ce que l'un ne dit rien tandis que l'autre exprime quelque chose, n'y a-t-il pas aussi des paroles, qui ne disent rien, et des silences, qui disent quelque chose, et même en disent long, si bien qu'alors chacun d'eux passe dans son opposé ? Bien que les hommes parlent, pour se comprendre, n'arrive-t-il point qu'un flux de paroles les en empêche, et qu'ils y réussissent parfois sans rien se dire, dans le silence ? Dans son *Agenda Retrouvé*, Léon Brunschvicg observe au 18 novembre 1892 : « Si l'on se disait tout, on ne se comprendrait plus ». Cinquante ans plus tard, le 18 novembre 1942, il annote : « Mais ce qui est exprimé pourra suggérer une zone de silence où se créerait un accord encore plus profond ». La remarque est authentiquement psychologique. Dès lors la force de la parole tient à tout ce qui l'entoure et qui n'est pas dit mais suggéré simplement, c'est-à-dire sous-entendu, donc au silence qui l'auréole et permet dans l'âme tous les échos. La valeur du silence n'est-elle pas justement là ? Il trahit un sens, une intention, sans parler ; il « va sans dire ». Ainsi donc le silence et la parole, au lieu de s'entredétruire, se soutiennent et s'entretiennent l'un l'autre. Pourquoi cela ?

Parce qu'elles ne sont jamais exhaustives, nos paroles ont besoin de se multiplier, de se reprendre. Elles ne sont pas non plus immédiatement en notre possession. Nous commençons par le balbutiement, le babillage, où nous

parlons sans dire grand'chose. Le péril est d'exagérer dans la ligne de la multiplicité, pour tomber dans le bavardage, qui a plus de mots que de pensées. Ce n'est qu'au bout d'un long apprentissage que notre parole parvient à sa maturité, pour être dense en sa concision. Alors elle se pénètre de silence en signifiant plus qu'elle n'exprime matériellement. De même qu'il lui faut du silence, pour être pleine et suggestive, de même par sa seule présence un silence peut être un langage et n'est pas obligatoirement taciturne.

Remarquons ici, pour y revenir plus tard, que cet alliage de la parole et du silence est typique de l'homme et manifeste un esprit imparfait. Puisque tout esprit parle, l'homme n'est pas le seul à le faire. L'Ecriture nous dit que Dieu parle et que tout d'abord essentiellement Il se parle à Lui-même en son intérieur. Cette Parole qu'Il se prononce en Lui-même, est son Verbe éternellement engendré, son Fils unique éternellement né dans son sein. Parole, qui est la seconde Personne de la Trinité. Personne, qui est Parole pure et parfaite ; parce qu'Elle est exhaustive, Elle est unique et, par Elle toute, dit d'un coup, pour toujours, le Père tout entier. Cela adéquatement, avec une absolue fidélité ! Dieu le Père s'y reconnaît comme en sa parfaite image, identique à Lui substantiellement. Comme il n'y a pas pour elle danger du moindre bavardage, il n'y a pas non plus besoin du moindre silence, pour se faire mieux comprendre. Pas plus qu'Elle ne doit se reprendre ni se rectifier, pas davantage Elle ne doit se multiplier. Comme Elle se trouve instantanément, éternelnellement, sans avoir à se chercher, Elle se possède de même ; Elle s'exerce sans fatigue. Le silence Lui est inutile aussi bien pour se mûrir que pour ramasser ses forces, parce que dès son origine Elle atteint sa plénitude, sans apprentissage aucun. Sa naissance est déjà sa maturité, parce qu'elle est sans commencement. Le Père et le Fils se passent du silence pour se mieux entendre, se mieux mirer l'un dans l'autre, s'unir plus *indiciblement*, mieux coïncider l'un avec l'autre. Si comme tels Ils font deux, comme engendrant et engendré, exprimant et exprimé, Ils ne font qu'un Être et qu'un Dieu. Au lieu d'être requis

comme un secours éventuel, le silence est exclu comme moyen de renforcer, de suppléer la parole. En Dieu et pour Dieu rien n'est silence.

Dieu ne parle pas qu'en Lui-même car son Verbe s'est fait chair. La Parole divine est devenue humaine, pour parler de Dieu aux hommes, pour que Dieu parle aux hommes et se dise à eux dans leur langage. Or voici la chose étonnante !

Alors que Dieu se fait homme pour parler, donc pour paraître en public, sur les quelques 33 années de sa vie, Il se tait et se cache 30 ans à Nazareth, sans se manifester. Comme à la crèche Il est silencieux. « *Verbum infans* ». Littéralement, la parole, qui ne parle point. Non pas qu'à l'instar du nouveau-né, Il ne puisse remuer les lèvres, mais par décision libre de sa sagesse. Sa vie de prédication, de parole publique se réduit à trois ans, durant lesquels Il livre son témoignage. Les controverses, qu'Il suscite, Le conduisent à sa passion, où Il se tait bien plus qu'Il ne parle. Mais par son attitude, par ses actes, par sa patience et par sa fidélité à Lui-même, par sa maîtrise de soi, par sa personne et par son être tout entiers, Il confirme, Il rectifie tout ce qu'Il a dit. Il le sanctionne par ce qu'Il est, par ce qu'Il fait, donc par son silence, mieux que par de nouveaux discours. Il appuie ainsi son témoignage sur sa personne dans le silence. Il montre que le dernier mot de son tèmoignage, sa force décisive est la conformité sans paroles de sa conduite avec son message Ç'en est le fondement autrement solide ! Quoiqu'elles fassent plus de bruit, les paroles sont passagères et se détachent de la personne, qui, elle, demeure. Reposant, par le silence, sur la personne éternelle, le témoignage est inséré dans la réalité de l'être et ne peut en être retiré.

Sans doute au Calvaire la mort impose le silence au Christ, mais pas pour toujours, puisqu'elle est suivie de la résurrection, où Il parle de nouveau. Mais dès lors Il ne parle plus qu'à quelques intimes, pas devant les foules ni les masses. Avec l'Ascension Il disparaît pour ne plus rien dire ici-bas. Sans doute Il reste avec nous, puisqu'Il est dans l'Eucharistie ; mais ce n'est que pour s'y constituer « Silence » et plus que jamais Verbe sans parole. Il nous

gratifie de sa présence, mais non de sa parole. Nous ne pouvons Le voir de nos yeux, ni L'entendre de nos oreilles comme jadis les Apôtres. Cependant, « si le terme et la fin de la création, c'est le Dieu-homme, la fin et le terme de l'Homme-Dieu, c'est le Dieu-Pain... le Dieu-Silence... dans le grand silence amoureux et paralysé du pain sur l'autel et du vin dans le calice » (1).

Voilà bien le mystère pour nous, car dans cette Eucharistie le Christ n'est invisible et silencieux que pour nos sens, nullement pour nos âmes, pour notre esprit, notre foi, ni pour son Père. Là se révèle une économie providentielle de la rédemption.

Que Dieu s'incarne, Il se fait homme et demeure Dieu. Ne faut-il pas alors qu'entre les hommes et Lui des rapports sensibles se nouent pour que, par delà, s'en nouent d'autres, tout spirituels ? Puisque les premiers ne sont pas le but essentiel, ils ne peuvent durer ; ils seront momentanés tandis que les autres seront éternels et définitifs. Le Christ ne pouvant entrer dans ce monde pour s'y installer, mais pour en sortir et nous en faire sortir, Il y apparaît pour en disparaître, cesser d'y être vu et entendu. Un jour viendra où il cessera d'y parler. De la sorte après avoir délivré tout son message Il le sanctionne définitivement par sa mort et le tranforme en testament. Le silence, pas lequel Il le conclut, prouve qu'Il n'a plus à revenir sur lui, fût-ce pour la moindre correction. C'est acquis pour toujours. Ainsi entre le Christ et nous, les rapports se noueront d'esprit à esprit, par delà tout le sensible, au plan qui sera celui de la foi. Rien en cela qui ne soit divinement adapté à notre nature comme à notre destinée surnaturelle !

Dans ces perspectives s'éclaire le mystère de la Pentecôte, où le Christ envoie en nous son Esprit Saint, pour nous dessiller les yeux de l'âme, et nous donner, dans le silence intérieur, le souvenir et l'intelligence de sa personne et de ses enseignements, nous y rendre fidèles dans une foi forte et pratiquante. L'esprit Saint devient le témoin silencieux de Jésus. Malgré l'absence sensible de

(1) Louis THEOLIER, *Bernadette, Elévations sur le Silence (Etudes*, t. 187, p. 141).

celui-ci, Il nous rend discernable sa présence insensible et spirituelle. L'esprit du Verbe, étant esprit de silence, le témoignage et la mission du Christ sur terre sont composés de parole et de silence. Bien que le rôle de la parole y soit plus compréhensible et plus manifeste, celui du silence n'est pas moins capital. Dans nos vies comme dans celle du Fils de Dieu, dans nos rapports entre nous comme avec Lui, quelle est cette harmonie du silence et de la parole? Quelle est la portée du silence dans notre vie sociale, apostolique et dans notre vie intérieure?

Silence et Parole

Par sa nature même, qui est d'être moyen de conversation, la parole est un moyen d'apostolat, d'influence. Il semble qu'elle soit d'abord cela, puisque parler, c'est s'adresser à un autre et non pas à soi-même, en lançant son discours dans l'espace extérieur. Où gît donc ici le silence? Comment est-il la force de la parole et par suite l'efficacité de l'action?

Dans celui qui la prononce, toute parole orale, comme tout geste en général, comporte deux aspects : l'un extérieur et sensible, l'autre intérieur et spirituel ; un mouvement du corps apparent, et un acte de conscience caché. Dans son livre, *Conscience et Mouvement*, Gabriel Madinier montre que, pour notre conscience, le mouvement gestuel et vocal du corps dont elle a l'initiative réfléchie et voulue. est le moyen de constituer son intériorité, disons de réaliser sa présence d'esprit, d'en faire acte, pour se comprendre et se faire comprendre. En effet, les phrases, les mots, les syllabes, les lettres passent successivement sur mes lèvres et devant mes oreilles ou mes yeux ; elles n'y sont jamais présentes toutes en même temps, mais disparaissent à peine apparues, pour laisser la place aux suivantes, après avoir pris celle des précédentes. Si elles sont ainsi à peine présentes à mes sens, comment le sont-elles à mon esprit, qui les comprend? Celui-ci, en effet, ne les prononce tour à tour qu'en se souvenant de celles qu'il a déjà dites, et qu'en prévoyant celles qu'il va dire. Il ne saisit donc pas l'une après l'autre, mais toutes ensemble à chaque instant, dans un acte qui se saisit à tout moment

tout entier, toujours pareil à lui-même et sans dispersion. Sa compréhension du discours tient toute à cela. Le mouvement des paroles ne s'organise, pour constituer un sens, que par la vertu d'un acte immobile de pensée, qui est présence et lucidité d'esprit (1). Là est l'acte authentique de connaissance et de conscience, qui traduit le sujet pensant. Le reste est plutôt situé du côté de l'objet connu, représenté. Grâce à cet acte, je m'identifie comme étant moi, comme étant intérieur à moi. Mais je ne me pose ainsi en moi, qu'en me dédoublant au sein de ma propre conscience, pour camper devant moi le spectacle de ce que je dis. Voilà le point central à regarder, pour analyser les rapports du silence et de la parole.

Ce que je dis à l'extérieur a beau livrer ce que je pense ou ressens en mon intérieur, il le livre plus ou moins exactemeut, fidèlement; il ne le dit jamais complètement. Il y a forcément de la distance et de l'inadéquation entre mon expression et mon impression. Ce que j'exprime est toujours moindre que mon pouvoir d'expression. Ce n'est jamais tout ce que je puis dire. Autour de lui flotte ce qui n'es pas dit, ne peut pas l'être. Ce que je suis de façon durable environne ma parole passagère. Autour de mon acte apparaît mon être, ou ma personne, dont cet acte jaillit. Ma parole ne peut donc pas ne pas s'accompagner d'un silence, qui doit être expressif, significatif et qu'elle appelle en renfort.

Tout ce matériel sensible et bruyant, dont est constitué mon discours, n'est pas un but pour lui-même, mais un moyen pour quelque chose d'autre, qui reste imperceptible aux sens, donc invisible aux yeux, silencieux pour l'oreille : c'est l'intimité de la personne avec soi dans sa conscience et son secret, qui n'est qu'en partie révélé. L'usage de ce que la parole a de sensible veut que nous ne nous y arrêtions pas, mais passions outre, pour en discerner le vrai sens.

Chez celui qui parle, tout le problème est d'y mettre ce sens, de façon qu'il soit aisément reconnaissable. Pour

(1) Voir Auguste Valensin, *Balthazar, Deux Dialogues Philosophiques.*

l'auditeur l'affaire est de le retrouver. Dans les propos échangés la personne passe et se donne pour être reconnue et comprise. Elle se donne par un acte intérieur, qui enveloppe et déborde le signe extérieur où elle se livre. Elle n'est accueillie par son partenaire que si par un acte également intérieur et sans bruit ; celui-ci utilise le verbe extérieur, pour reconstituer, prendre à sa propre charge l'acte secret, qui est à sa source. Si pour être sincères, nos discours doivent porter un message, nous devons, par notre présence spirituelle et personnelle, les entourer d'un halo de silence, qui les rende suggestifs et pleins, en même temps qu'efficaces et persuasifs. S'ils doivent être compris, il faut que l'auditeur les écoute en silence et les médite en lui-même, afin de pénétrer dans le silence, qui est à leur origine et les signifie. Autrement ils n'éveillent pas d'écho.

Telles sont dans le langage authentique les interférences de la parole et du silence. Sortie du silence, la parole y rentre, afin de trouver du retentissement. D'où la nécessité de réfléchir avant de parler comme pour écouter. Ainsi la personne de l'orateur est vraiment dans ce qu'elle dit et son auditeur l'identifie sans erreur. La parole n'est pas un bavardage superficiel et pour rien ; elle n'est pas insignifiante car elle a valeur de témoignage authentique ; elle est un engagemeut. Elle est un art auquel nul ne se prépare que dans le silence et la méditation ; il y faut un long apprentissage, une longue patience, qu'il s'agisse de la manier ou de la comprendre.

Patience, patience,
Patience dans l'azur !
Chaque atome de silence
Est la chance d'un fruit mûr.

Tout cela résulte d'une analyse physiologique aussi bien que psychologique et prouve l'harmonie de ces deux plans. Nous sommes forcés de combiner la parole et le silence ne serait-ce que pour respirer ; ce qui permet de reprendre ses idées en même temps que son souffle. Après avoir longuement parlé, ou quand l'émotion nous saisit, nous éprouvons le besoin de nous taire, tout en restant là, pour évoquer plus fortement ce que nous sommes, en étant

plus aisément nous-mêmes. Certes la parole est émouvante et puissante, puisqu'elle suffit à transformer comme à bouleverser les rapports de deux êtres, même si elle dévoile ce qu'ils savent déjà, sans se l'être dit, parce que cette révélation est chose considérable, qui engage dans la mesure où elle confirme. Mais si grande et si infranchissable est la distance entre ce que je suis dans mon silence et ce que j'en trahis par mon discours, que la puissance de ce que je suis par ma présence surpasse celle de ce que je dis. Ce que je suis n'est pas momentané comme ma parole. Si les mots volent alors que les écrits demeurent, les papiers se déchirent, alors que l'être de la personne subsiste avec plus de réalité.

Et surtout dans la parole se glisse une intention de spectacle, qui en corrompt la sincérité et que le silence évite mieux. Comme le silence est plus facilement absence de tout regard vers le spectacle que je puis me donner ou donner aux autres, il me rend à moi-même et m'empêche de feindre ou d'hésiter. Je puis être plus proche de vous en me taisant qu'en parlant. Cela permet l'action dans toute sa pureté, qui est l'action de présence. Je n'agis, je n'influence pas tant par les choses que je dis, prises en elles-mêmes et détachées de moi, que par ce que je suis dans mon être et mes actes, dans la mesure où cela perce en ce que je dis.

Le silence est alors un effet de la prudence et de la discrétion ; il évite de s'engager mal ou trop et de se laisser juger précipitamment. Il est un effet de l'ascétisme qui réfrène la spontanéité des mouvements naturels et renonce à compter dans l'esprit d'autrui, fût-ce en exerçant la moindre pression sur lui. Il rend hommage à la gravité, au sérieux de la vie, car les paroles sont intermédiaires entre les sentiments intimes qu'elles trahissent toujours, et les actes, qui changent la face du monde, mais dont elles se contentent trop souvent de tenir la place (1). Au frivole il suffit de parler, sans que ses paroles mettent en jeu sa pensée et sa conduite. Le sérieux parle moins mais agit et médite silencieusement. La parole ne vaut que si elle est

(1) Voir Louis Lavelle, *L'Erreur de Narcisse*, 1939, pp. 79-80.

médiatrice entre les virtualités de la pensée et la réalité de l'action. Son ambiguité tient à ce qu'en nous dispensant de faire ce qu'elle signifie, elle peut nous faire mentir à nous-mêmes. Elle « peut nous donner l'illusion de penser et de sentir, quand vraiment nous ne pensons ni ne sentons ce que nous disons... Elle devient redoutable, non parce qu'elle ne dit pas assez, mais parce qu'elle risque de dire trop » (1). N'est-ce pas évident lorsque l'homme promet à un autre son amour et sa fidélité ? Il ne s'agit plus ici d'échanger une pensée, mais de traduire et de créer un sentiment, qui implique dans le don un tel absolu, une telle fidélité à vous-mêmes, qu'il est difficile, sinon présomptueux de s'en croire capable et de ne pas juger qu'en parlant ainsi vous promettèz plus que vous ne pouvez donner. Le silence est plus sincère et plus loyal. Après les reniements de la Passion du Christ, saint Pierre, qui savait tout cela par expérience, et qui entendait son Maître poser à plusieurs reprises la question : « M'aimes-tu ? » n'osait plus répondre ni se fier sur sa parole, mais en appelait sur ce point à celle de Jésus.

Jusqu'ici, sauf pour ces dernières lignes, nous nous sommes tenus au seul plan des relations humaines, sans envisager nos rapports avec Dieu. Or ce dernier point de vue accroît encore la place du silence dans notre parole quand elle livre dans une vie humaine la vie divine elle-même. La présence d'esprit, qui se cache et se trahit en celui qui parle, porte en soi une présence de Dieu, qui n'est rendue que plus partiellement encore. Elle ne l'est en tout cas qu'à la condition que celui qui parle, vive et saisisse en soi cette divine présence et qu'elle rayonne de sa personne, afin de rayonner de sa parole. Plus que toute autre l'action apostolique est une action de présence, selon que notre présence parmi les hommes est celle du Christ et de Dieu. Ce que nous faisons directement par l'enseignement, par la prédication, ou la conversation, est peu de chose. Mais l'union à Dieu, qui se révèle à notre insu par

(1) J. Delanglade, *Essai sur la Signification de la Parole*, dans *Signe et Symbole*, p. 36 (*Etre et Penser, Cahiers de Philosophie*, Neufchâtel, tome 13, 1946).

notre transparence et notre rayonnement, voilà le tout premier moyen d'apostolat. Nous nous tenons à la source et nous donnons en nous donnant, mais sans nous vider jamais. Ne parlant et n'agissant qu'en étant intérieurement à l'écoute de Dieu, pour disparaître devant Lui, nous ne parlons, nous n'agissons qu'intérieurement conduits par Lui, qui parle, agit par nous et nous enveloppe de sa présence. Ni nos actes, ni nos discours n'interrompent notre union avec Lui, mais la trahissent comme malgré nous. L'homme apostolique est un homme de prière, un homme de Dieu, dont le silence impressionne plus que tout. En ce domaine plus que partout ailleurs, le silence est prudence et discrétion. Il est un effet du respect des âmes, sur lesquelles une simple créature se refuse à la moindre pression, pour laisser toute sa place à l'action mystérieuse de Dieu, lequel est le seul maître et devant lequel l'homme s'efface.

Or si la parole apostolique ne vaut et n'agit que par l'atmosphère de silence, où elle baigne, elle n'est plus le seul moyen d'apostolat. Il existe un apostolat de la présence sans parole, et même d'une présence, qui peut n'avoir rien de sensible, mais s'absorbe dans le Christ par la prière et la soumission. Tel est l'apostolat de la prière et de la souffrance. Dans son article cité sur Bernadette de Lourdes, le Père Théolier écrit à propos d'un jeune religieux mort prématurément (1) : « Faire du bien, si j'ose dire chimiquement pur, ce n'est point parler ou agir, mais se taire et souffrir. Qu'est-ce que la parole qui n'est pas la fleur des longs silences. Que vaut l'action que n'a point mûrie l'intime souffrance ? Souffrance et silence ! les deux couronnes des « Bien-Aimés » de Dieu. L'acte de l'Eglise donnant aux Missions deux patrons n'est-il pas caractéristique ? L'un est François-Xavier, tandis que l'autre est Thérèse de Lisieux : une âme de parole, une âme de silence. Dans l'Eucharistie le Verbe est silence pour des siècles, en face de trois années de vie publique et de prédication. Ces siècles ne sont pas de trop, pour méditer ses enseignements. Sans doute la liturgie accompagne la Messe de

(1) *Etudes*, tome 187, p. 138.

musique et de chants; pourtant au moment le plus sacré, celui de la consécration, elle ne peut s'exprimer « qu'en se taisant, par un silence absolu et prolongé, un silence qui se fait pour ainsi dire écouter. Nulle part ailleurs, elle n'atteint la puissance de recueillement que possède ce silence devant le Seigneur » (1).

Vie Intérieure et Silence

Une question se pose maintenant. Puisque la parole doit son efficacité sur autrui au silence, qui l'entoure et qui l'alimente à une vie intérieure, qu'est cette vie intérieure et quelle y est la fonction du silence? Par tout ce qui précède, une chose au moins est claire. Par le contraste des sens et de l'esprit, qui nous est propre, notre nature humaine est le lieu de rencontre de la parole et du silence. Dans la parole matérielle filtre quelque chose du silence intérieur de l'âme. Une autre conclusion peut se dégager. La parole est un moyen de faire naître en nous la vie intérieure, en tant que celle-ci est présence d'esprit et présence de Dieu. La conscience, qui maîtrise et contrôle son expresion, se maîtrise et se contrôle. Dans ses rapports avec Dieu elle débute normalement dans l'oraison avec la prière vocale, où l'âme se recueille en parlant à Dieu, en s'entretenant avec Lui. Mais cette prière discursive ou raisonneuse est-elle la seule et la plus parfaite?

Tout à l'heure il est apparu que pour saisir les intentions spirituelles communiquées dans la parole, il nous faut y user du sensible de manière à le dépasser, pour atteindre au delà de lui, l'esprit. Or cela permet de rapprocher le silence d'une autre idée, peut-être plus nettement liée à celle de la vie intérieure et spirituelle ; je venx dire : le détachement du sensible, voire du créé. Saisir au delà de la parole sensible, dans le silence, où elle plonge, l'esprit, qui s'y livre, c'est déjà ne pas s'arrêter au sensible pour lui, mais s'en détacher pour autre chose. Ce silence

(1) R. Otto, *Le Sacré*, trad. André Jundt, 1929, p. 109. L'auteur note comme autre moyen de suggérer le divin : l'obscurité. L'Orient en connaît encore un autre : le vide. Silence, obscurité, vide, se correspondent sur le plan sensible.

inaugure un détachement. Inversement le détachement du sensible entraînera dans l'âme un silence intérieur ; il sera le silence de tous les bruits, de toutes les images sensibles. Envisageons-le sous l'aspect du silence.

Si nous nous référons aux témoignages des auteurs mystiques et spirituels (1), ils décrivent dans le vocabulaire suivant les progrès de la vie intérieure et de la prière, où Dieu fait entrer les âmes. C'est un contact avec Dieu dans l'obscur, dans le silence de toute image; c'est un recueillement, une entrée dans le vide, dans la nuit des sens, de l'intelligence, de la mémoire et de la volonté. C'est une nuit divine et lumineuse, un silence absolu par la ligature et la suspension des puissances, par l'arrêt des facultés. L'âme doit abandonner ses sens tant intérieurs qu'extérieure, ainsi que l'opération de sa propre raison, pour monter vers la simple unité dans un silence qui surpasse tout être et la science de tous les maîtres. A l'exemple de Grégoire de Nysse les auteurs accouplent les termes contrastants : sommeil vigilant, sobre ivresse, émerveillement muet s'exprimant par le silence. Dieu dépouille l'âme et l'aveugle en l'éblouissant. Celle-ci entend la parole secrète qu'Il prononce dans le silence intérieur et la retraite cachée. C'est une mort à soi comme à tout le créé pour une vie en Dieu. « Cela s'appelle vivre en mourant, mourir en vivant ».

Comment l'homme peut-il être le milieu de tous ces contrastes et leur harmonie ? Parce qu'il est chair et esprit. Fait pour l'union divine, il est voué à dépasser le sensible qu'il utilise, à se dépasser lui-même, à transcender tout le créé, même d'ordre spirituel, pour se fixer en Dieu, dans l'unité pure et la simplicité parfaite, par delà toute la multiplicité des êtres, des pensées et des impressions. Il est voué à faire ou plutôt à laisser faire cela dans sa conscience par Dieu, qui veut y habiter, s'y épanouir. Or en nous le lieu de la résidence divine n'est pas dans nos facultés inférieures trop étroites pour Lui, ni même dans nos

(1) *Expérience de Dieu dans l'Obscur. Témoignages des Mystiques*, dans *Etudes Carmélitaires, Ma joie Terrestre où donc es-tu ?* pp. 317 sq. (1947).

facultés spirituelles plus hautes. Il est au sommet de l'esprit, au plus secret de l'âme, dans cette citadelle et cette fine pointe d'où jaillissent les facultés et qui en est le principe, le terme et l'unité. Cette retraire intérieure et profonde nous est naturellement inaccessible ici-bas.

Mais il est un principe certain : étant l'infini, l'absolu, Dieu est situé par delà tout ce qui est fini, créé, quel qu'il soit. Il est par delà toute opération, toute idée, toute affection créée. fussent-elles spirituelles. Il est au-delà de leurs possibilités propres. Comme aucune de ces choses n'est capable de nous Le livrer tel qu'Il est, force nous est, pour L'atteindre, de renoncer à elles. Force nous est de renoncer à nous-mêmes, c'est-à-dire à nos forces d'intelligence et de volonté. Autrement dit, il nous faut renoncer à nous L'approprier par nous-mêmes. La seule issue, qui demeure, c'est qu'au lieu de monter vers Lui, nous comprenions qu'Il peut et veut descendre vers nous : nous n'avons plus qu'à L'attendre et qu'à L'accueillir, en nous y préparant, par la soumission aux conditions que suppose sa venue. Elles sont une vie de foi, d'espérance et de charité, afin de nous laisser envahir par Dieu, dominer par Lui, dont l'activité doit devenir maîtresse absolue de la nôtre. Renoncement qui est le silence requis, pour être aux écoutes de Dieu. Toute notre activité doit avoir pour but ce silence et ce n'est pas là de l'inertie, car si elle se veut en suspens, c'est par une décision libre de laisser à Dieu toute l'initiative de s'emparer de nous et de nous unir à Lui. Les nuits passives des sens, de l'intelligence et de la volonté ne sont pas autre chose. Dieu parle en nous, dans la mesure où nous n'y parlons plus.

Et voici très exactement le problème. Quand nous sommes laissés à nous-mêmes, pourquoi faut-il que nous parlions et que nous ne restions pas dans un silence absolu ? Quand Dieu se dévoile en nous, qu'il nous parle, pourquoi faut-il alors garder un absolu silence ? Pour répondre à ces questions, comprenons les conditions de la connaissance et de l'amour en nous, puis leurs différentes réalitions selon les cas.

Lorsque nous jugeons et disons quelque chose, que faisons-nous d'autre que de l'affirmer dans l'être c'est-à-dire

de le situer dans l'ensemble du réel et de la connaissance? Un objet n'est vraiment connu et donc n'est vraiment connaissable en acte, un acte de connaissance n'est vraiment intelligent en acte, que dans son rapport au tout de l'être et de l'esprit. Ce n'est pas le lieu d'y insister davantage! Il en suit immédiatement qu'esprits limités en rapport avec un monde d'objets limités, nous devons parler, nous exprimer pour qu'en notre esprit comme en notre objet de connaissance se réalisent les conditions nécessaires de l'intelligibilité comme de l'intellection en acte. En d'autres termes, en nous tout acte de connaissance et d'amour doit être une relation intentionnelle avec tout l'être. Il doit être distinct de mon être et de ma substance limitée. Mon être et mon esprit finis ne réalisent point par eux-mêmes toutes les conditions du connaître et du vouloir et je distingue en moi, mais sans les séparer, l'être et l'agir. Ainsi la parole, qui tout à l'heure paraissait insuffisante, est cependant nécessaire.

Mais lorsque Dieu nous gratifie, par grâce, de sa propre présence en nous, les conditions changent. A l'inverse de l'homme, Dieu n'est pas un être ni un esprit limités, mais l'Etre et l'Esprit infini. Dès lors Il réalise pleinement par sa substance les conditions de l'intellection et de l'intelligibilité en acte, sans qu'aucune opération distincte doive s'ajouter. L'intellection et la volition sont sa substance même et son être ne se distingue plus de son agir.

Or nous venons de le dire : Dieu dans la grâce demeure dans le fond de l'âme, au delà des facultés. Sur le plan intelligible Il m'est présent par sa propre réalité, comme mon esprit l'est à soi. Sa présence est du type de ma présence d'esprit. S'Il est présent en moi par Lui-même, Il l'est comme une réalité intérieure, non comme une chose extérieure. Réalisant en Lui les conditions parfaites de l'intellection et de l'intelligibilité, Il les réalise en nous, quand Il y vient. Nous sommes ainsi dans une situation nouvelle quant au vouloir et quant à la pensée. Sans doute nous n'en pourrons pas profiter par nous-mêmes à notre gré, car Dieu n'est pas à notre merci. Mais Lui pourra disposer de nous. Nous ne pourrons pas *ipso facto* faire

apparaître des modes nouveaux de connaissance ; mais Dieu le pourra s'Il le veut. Nous éprouverons alors un retournement de notre psychologie. Lorsque Dieu surgit au centre d'une conscience, une prière inédite, divinement originale se produit dans le silence le plus absolu de toute parole humaine. Il faut abandonner tout discours, renoncer à tout concept, fût-ce aux idées infuses par Dieu, mais encore finies. Dieu se manifeste par delà tout cela. Quand Il se révèle au secret du cœur, le devoir est d'écarter toute initiative autre que la sienne. Pour qu'Il agisse en nous, nous ne devons plus agir de nous-mêmes. Toute initiative de la créature violente et contrarie son action, en empêchant son activité d'être notre activité. Nous ne prions plus puisqu'Il prie en nous et que sa vie intérieure est devenue la nôtre. L'âme a l'impression d'une nuit complète, mais cette nuit est supralumineuse et son obscurcissement n'est dû qu'à la vivacité de la clarté divine. Le soleil n'aveugle-t-il pas l'œil qui le fixe mais est trop faible pour sa force ? Voilà une prière sans parole. Toute parole humaine détacherait de nous ce Dieu ou nous détacherait de Lui, en extériorisant Celui qui nous est intérieur. « Chaque fois que le Père éternel parle ou engendre effectivement son Verbe en nous, il faut alors que notre âme et toutes ses puissances fassent silence et se reposent de leur opération et demeurent là où elles sont alors et où elles doivent être ». « L'âme entend dès lors la parole secrète que Dieu prononce dans le silence intérieur et dans la retraite cachée du cœur » (1).

Il est essentiel d'ajouter une remarque. En préparation à cette invasion souveraine de Dieu dans une âme, à ce silence infus, dont Dieu est l'auteur, par l'action des dons du Saint-Esprit, sont requis un renoncement, un silence acquis et actif, une simplification intérieure, où notre psychologie fonctionne encore humainement, bien que sous l'influence de la grâce. L'ascèse prend là toute sa portée, en nous apprenant à rentrer en nous-mêmes, à combattre l'effusion au dehors. Donc mortification des sens, des yeux,

(1) *Etudes Carmélitaines, op. cit.*, pp. 348 et 352.

des oreilles et de la liberté dans ses caprices. Mortification du jugement dans le silence, pour éviter les bavardages sur des riens ; mortification du jugement propre et des vues personnelles, pour nous en remettre à Dieu de la conduite de notre vie, nous pénétrer de son jugement, être à l'écoute de ses inspirations dans notre cœur. S'il est une « néantisation » légitime et réalisatrice, c'est bien celle-là, qui met à leurs places respectives la créature et le Créateur, celle qui n'est pas et Celui qui est. Quand notre époque juge insupportables toutes les contraintes, elle fait fausse route et ne prend pas « les chemins de la liberté » mais ceux de l'asservissement spirituel.

Selon cette ligne la vie intérieure s'épanouit normalement en se simplifiant, d'une simplification qui enrichit sans appauvrir. Il y a là un trait de notre psychologie. Au fur et à mesure que, par exemple, un savant progresse dans sa science, il multiplie ses idées, puisqu'il en acquiert de nouvelles ; mais il les lie de plus en plus rigoureusement entre elles. Il les ramasse en des vues de moins en moins nombreuses, et de plus en plus denses. Après de longues études, il n'a plus besoin, comme jadis pour jouir des résultats de son travail et les comprendre, d'en refaire une à une toutes les étapes. Il les possède globalement d'une vue unique qui n'a que faire, pour être claire et distincte, de se monnayer en de nombreux propos. A l'agitation comme aux analyses du discours, succède une vision synthétique, intuitive, des vérités acquises. A des actes d'autant plus multiples qu'ils sont partiels et temporaires, en succèdent d'autres plus intenses et plus pleins, d'autant moins nombreux qu'ils sont plus durables. Ils s'élèvent à la perspective simultanée de l'ensemble dans les détails et des détails dans l'ensemble. L'esprit parle moins et se tait davantage, parce qu'il sait mieux.

Le même processus se retrouve dans la vie spirituelle, lorsqu'après une vie de détachement, une connaissance plus profonde de Notre-Seigneur et de Dieu, la présence de Dieu devient plus habituelle et plus spontanée. Pour se la rappeler, l'âme a moins recours aux formules, puisqu'elle la vit en elle-même, comme nous vivons dans l'air

et le respirons sans nous le dire. L'oraison discursive laisse la place à une « oraison de silence » et de simplicité. Son approche et son aurore peuvent se déceler, dès que délaissant la manière suivie, particularisée, consciente de connaître, l'âme se porte vers un objet (ou subit son influence) d'un seul bloc, sans suite logique ni démarche concertée : agie plutôt qu'agissante, impressionnée plutôt qu'illuminée, touchée plutôt que distinctement instruite. Pour que l'élément mystique croisse, il faut que s'accroisse l'actif mouvement de l'intelligence avec ses comparaisons, ses abstractions, ses rapprochements. Il faut que s'arrêtent la roue, les meules et le tic tac du moulin. qui donne à l'esprit, dans l'état des choses présent, son habituel aliment et sa joie saine. A certaines heures l'âme est avide d'un autre pain et sent que toute cette agitation l'empêcherait de s'en emparer et de le goûter. Il lui faut une paix, un silence intérieur, une unification de puissances qu'entraveraient l'effort intellectuel ou ses contrecoups.

Alors dans le calme laborieusement conquis, ou directement imposé par les choses, voici que la diversité des pensées décroît. Les feuilles soulevées par le souffle de de l'esprit tombent à terre, l'atmosphère se détend, les visions, les images se brouillent, l'homme sent, suivant le beau mot du poète américain, « son cœur au-dedans de lui et Dieu sur sa tête »... Le reste a disparu ou s'est tellement orienté à ces objets, qu'il semble n'exister plus que pour eux et par eux. Un sentiment de présence à la fois vague et pénétrant nous investit, nous envahit et si le chrétien seul a de quoi l'interpréter, quel homme n'a pas, dans sa vie, vécu cette heure ? Ou bien dans la contemplation d'une œuvre d'art, dans l'audition d'une mélodie l'effort pour comprendre se desserre, l'âme se complaît simplement dans le beau qu'elle devine : sans se soucier d'en préciser les traits ou d'en détailler les charmes, elle se laisse faire par cette noble harmonie — comme un enfant sur le sable de mer, en été, offre d'un seul élan, aux chauds rayons du soleil, tout son petit corps gonflé de sève, Nous ne savons rien de plus, mais nous avons l'impression de comprendre un peu ce que nous connaissions à peine jusque-là, de

savourer un fruit dont nous avions seulement rongé l'écorce (1).

S'agit-il pour notre conscience de vérifier ce qui se passe dans sa conduite et dans son intérieur, pour tout régler selon l'esprit de Dieu? Le même parallélisme se retrouve exactement, pour ce contrôle de soi, entre la garde du cœur et l'examen. « L'examen se fait en certains temps réglés : la garde du cœur se pratique à toute heure et n'a point de temps limité. L'examen est une revue des actions passées et de plusieurs actions ensemble ; et d'ordinaire d'une partie de la journée : la garde du cœur est une vue des actions présentes et une application d'esprit aux diverses parties d'une action, à mesure qu'on la fait. L'examen envisage les choses plus en gros et plus snperficiellement : la garde du cœur les considère en détail et d'une manière plus distincte et plus intime. L'examen travaille la mémoire : la garde du cœur ne la fatigue nullement et n'est pas si gênante qu'on se pourrait peut-être d'abord figurer. Elle ne demande point une contention violente qui doive rendre l'esprit abstrait ; mais seulement une attention d'esprit modérée, qui produit un fond de paix intérieure, et qui est la source des plus douces consolations qu'on puisse goûter en cette vie » (2). Tel est dans le contrôle de soi tout au long des jours le contraste de la garde du cœur et de l'examen. Elle est une vivante présence d'esprit devenue vivante présence de Dieu ; ses réactions les plus imperceptibles deviennent de plus en plus sensibles et sont de mieux en mieux infailliblement inscrites. C'est une attention à soi, une possession de soi immédiate et sur le vif, sans qu'il faille prendre aucun recul. Cela grâce à une lucidité, une transparence intérieures, qui sont l'œuvre de Dieu. Cette surveillance de soi est regard sur Dieu, ou plutôt ce regard vers Dieu est surveillance de soi.

Il est donc bien incontestable qu'il n'y a pas de vie intérieure sans un silence, qui revêt un caractère sacré,

(1) Léonce de Grandmaison, S. J., *La Religion Personnelle*, 1927, pp. 140-141.

(2) J. Rigolèuc, S. J., *Œuvres Spirituelles*, 1868, pp. 67-68 ; *De la Garde du Cœur et du Recueillement Intérieur*, ch. I.

puisqu'il est rempli de Dieu. De lui vaut l'expression en usage dans certaines communautés « le grand silence ». Comme il n'y a pas de vie intérieure sans lui, il n'y a pas non plus de vie de communauté sans lui. Quelle est donc ici la vie commune? Elle est moins dans la communauté extérieure de l'habitation, des repas ou des récréations, que dans la communauté de vie intérieure, c'est-à-dire de silence. Le silence devient par là un moyen de communication et de communion des âmes dans le Christ, au point qu'il ne cesse pas entièrement, quand il est besoin de parler. Instrument de formation à la vie intérieure, il l'est pour la vie apostolique. Lorsque l'homme d'action est vraiment un homme de Dieu, qui écoute toujours au dedans de lui ce Dieu, sa parole est moins celle de l'homme que de Dieu. Cela constitue son efficacité en l'empêchant d'être un bavardage. Et si toute la vie chrétienne s'alimente à l'Eucharistie, où le Verbe est Silence, que ce Verbe fasse que nos journées soient comme les siennes un silence, qui parle de Dieu, non un bavardage qui n'en parle pas.

André Marc, S. J.

L'IMPORTANCE DE L'IDÉAL MONASTIQUE DE S. PACOME POUR L'HISTOIRE DU MONACHISME CHRÉTIEN

Lorsque le coptologue français Jean Doresse, il y deux ans, annonça la découverte sensationnelle d'une bibliothèque gnostique en langue copte (1), le lieu de la découverte, Chenoboskeion, au nord de Louqsor, rappela aux spécialistes le souvenir du fondateur du cénobitisme, Pacôme de Tabennesi. C'est à Chenoboskeion en effet, que Pacôme, libéré du service militaire, embrassa la vie érémitique et reçut le baptême (2). Bien que les douze manuscrits trouvés dans une jarre ne renferment rien sur Pacôme et ses moines, puisqu'il s'agit d'une bibliothèque purement gnostique, M. Doresse pense cependant que l'on peut avoir recours à son souvenir, au moins pour fixer la date de ce précieux fonds. Il est d'avis que l'apparition du monachisme si puissamment organisé par Pacôme a amené la disparition des conventicules gnostiques, de sorte que l'on peut fixer la date d'environ 330, comme *terminus ante quem* pour la composition de ces écrits, ce que suggère également la critique interne.

On peut, il est vrai, contre l'argumentation de M. Doresse, faire valoir que le dépôt de ces manuscrits en cet endroit a été purement fortuit. Cependant le fait que ce nom de lieu évoque celui de Pacôme témoigne qu'il s'agit d'une personnalité qui après seize cents ans éveille encore l'attention de la postérité sans pouvoir être négligée. Cela répond à la place que le nom et la figure de Pacôme occupaient parmi ses contemporains. Déjà Joh. Leipoldt, dans son livre *Schenut von Atripe* avait signalé que, en copte, Apa employé seul, sans être accompagné d'un autre nom, désigne toujours Pacôme (3). Cependant le monachisme copte connaissait d'autres grandes figures. Si donc on voyait dans Pacôme l'Abba par excellence, c'est que l'on reconnaissait la signification de cet homme pour le monachisme

(1) Cf. *Vigiliae Christianae*, 2 (1948), 129-160 ; 3 (1949), 129-141 ; un extrait dans *Stimmen der Zeit*, 75 (1950), 390-393.

(2) Cf. H. Bacht, *Pakhôme — der Grosse « Adler »* dans *Geist u. Leben*, 22 (1949), 367-382.

(3) Schenute von Atripe und die Entstehung des national-ägyptischen Christentums, 1903 p. 11 n. 3.

copte et, peut-on ajouter, pour le monachisme chrétien. Il ne sera donc pas sans intérêt d'étudier de plus près l'idéal monastique qu'il a esquissé et son importance dans l'histoire générale du monachisme.

Nous pouvons émettre cette réflexion avec d'autant plus d'assurance que, dans le cas de Pacôme, du point de vue de l'histoire littéraire et de la critique, nous sommes sur un terrain privilégié. Non seulement parce que nous disposons de sources abondantes, qui nous ont conservé, soit dans la langue originale, soit en diverses traductions, la Vie, la Règle et les Lettres du saint, mais surtout parce que, en grande partie, ces documents ont été publiés en éditions critiques excellentes que nous devons à trois savants belges : Th. Lefort, professeur à l'Université de Louvain, le bénédictin A. Boon et le bollandiste Fr. Halkin, S. J. Quand finalement aura paru la vie annoncée en arabe, que devait éditer le regretté P. P. Peeters, S. J., on aura pratiquement tout le Corpus Pachomianum en édition critique. Ce que signifie cet état de choses pour les études concernant les débuts du monachisme chrétien, celui-là seul peut l'apprécier qui est au courant de l'arbitraire sans retenue, avec lequel il y a trente ou quarante ans on entassait hypothèse sur hypothèse pour « expliquer », c'es-à-dire liquider, selon la méthode « religionsgeschichtlich » l'étrange figure du monachisme primitif.

I

Quand on parle de la signification de saint Pacôme pour l'histoire du monachisme, on pense d'abord avec raison à la question d'une influence littéraire appréciable. Lorsque dom A. Boon entreprit de répondre aux exigences de la technique moderne des éditions en préparant la publication du texte latin de la Règle pacômienne, il eut à apporter de la clarté sur cette question. Aussi n'avons-nous dans la première partie de ce travail qu'à dégager le riche matériel qu'il a rassemblé dans la préface si complète de ses *Pachomiana latina*. Nous pourrons cependant apporter quelques additions ou corrections.

Je suppose d'abord connu que Pacôme a écrit sa règle en copte. Bien que nous ne la possédions pas tout entière en cette langue, nous en avons cependant d'importants fragments. Ils ont été édités par Lefort, en 1919, pour la première fois et ils se trouvent aussi, avec une traduction latine, en appendice dans l'ouvrage de Boon. Mais comme bientôt après, du vivant même de Pacôme, de nombreux grecs se firent moines, une traduction grecque devint nécessaire. On ne possède plus ce texte lui-même. Ce que l'on connaît sous le nom

d'*excerpta graeca* (4), ne présente qu'un texte très raccourci et offre déjà plutôt une adaptation en vue d'un milieu différent, vraisemblablement étranger à l'Egypte (5). Comme dans la seconde partie du IVe siècle, dans la Basse Egypte, près de Canopus au nord-est d'Alexandrie, des Pacômiens s'installèrent, il s'y trouva assez de latins pour que l'on demandât à saint Jérôme, qui habitait alors Bethléem, de composer une traduction latine. Plein d'admiration pour la grande sagesse de cette règle et avec le désir de rendre service à son propre monastère, Jérôme s'appliqua à cette tâche et par le fait même accomplit la démarche préalable décisive qui assurerait l'influence de l'institution et de l'idéal pacômien en Occident (6).

Assurément il n'est pas toujours facile de démontrer avec exactitude cette influence tant qu'il s'agit de dépendance exclusivement littéraire. Déjà pour saint Basile les choses sont passablement difficiles. Qu'au grand législateur du monachisme oriental, qui paraît avoir fait oublier à plusieurs historiens son génial prédécesseur et précurseur, les cloîtres pacômiens et par suite leur règle aient été connus, est hors de doute. Il a eu largement l'occasion, lors de son voyage en Egypte de 357, de se renseigner sur place et d'autant plus qu'il avait entrepris ce voyage expressément avec l'intention de s'informer ailleurs de ce qui touchait à la vie monastique avant de revenir à la solitude d'Annêsos. Mais quand il s'agit de démontrer une dépendance littéraire à l'égard de Pacôme, on tombe dans l'embarras. L'anglais W. K. L. Clarke a bien dans son livre *Saint Basile the Great* signalé une série de passages qui orientent dans cette direction (7). Le plus récent auteur qui a exposé l'ascèse du grand Cappadocien, dom David Amand, croit pouvoir ajouter qu'une comparaison systématique des deux règles ferait découvrir des emprunts littéraires proprement dits (8). Mais le malheur est que jusqu'ici cette soigneuse comparaison n'a pas encore été faite. Il faut en conséquence laisser ouverte la possibilité que Basile a emprunté réellement

(4) PG, 40, 947-952 ; édition critique par Th. Lefort, dans A. Boon, O.S.B., *Pachomiana Latina*, 1932, p. 169-182 ; cf. Th. Lefort, *La Règle de S. Pachôme* (en grec), dans *Muséon*, 37 (1924), 1-28.

(5) Il est évident, d'après les omissions, que la communauté doit avoir été peu nombreuse, contrairement aux communautés considérables de Pacôme. La multiplicité des maisons avec supérieur particulier a disparu. A la place des cellules individuelles, il y a des dortoirs, etc.

(6) Cf. la « Praefatio » de *Jérôme à la règle de Pacôme*, chez Boon, note 4, p. 3-5.

(7) *St. Basil the Great, a study in Monasticism*, 1913, p. 37-39.

(8) *L'ascèse monastique de saint Basile*, essai historique, 1948, p. 51, note 43.

mainte institution de Pacôme sans s'astreindre à une dépendance littéraire. Il en est autrement de la « Regula Orientalis » appelée aussi « Regula Vigilii » qui a dû apparaître en Gaule vers 420 (9). Nous avons ici affaire à un remaniement de la Règle pacômienne destiné à l'Occident mais où les expressions primitives de la règle hieronymienne sont encore si visibles qu'on a pu les utiliser pour la reconstitution du texte de saint Jérôme.

Cette adaptation est vraisemblablement plus ancienne que l'autre qui est connue comme la *Recensio brevior* du texte hiéronymien. Avant la découverte des fragments coptes de la règle de Pacôme, on ne voyait pas bien clairement quelle était la nature de cette *Recensio brevior*. On l'envisageait comme l'œuvre même de Jérôme. C'est à ce titre qu'elle est répandue dans les premières éditions du XVIe et du XVIIe siècles (10). On sait que P. Albers dans son édition publiée par le *Florilegium Patristicum* en 1923, a encore reçu comme texte la *Recensio brevior* et renvoyé à l'apparat critique la *Recensio longior* (11). Aujourd'hui nous avons là seulement un remaniement de la règle pacômienne (12), visant le territoire italien. A en juger par le grand nombre des manuscrits conservés, elle doit avoir été très répandue. Malheureusement il est fort difficile de déterminer le temps de son apparition. En tout cas il est bien antérieur au XIe siècle, date du plus ancien manuscrit... Il n'est d'ailleurs guère à supposer qu'à une époque où la règle bénédictine et d'autres règles étaient répandues, on ait eu recours encore à une règle égyptienne pour organiser en Italie la vie monastique.

Nous savons que saint Athanase, au temps de son exil en Occident, à l'aide de sa *Vita Antonii*, a répandu la connaissance et l'amour du monachisme. Si le monachisme qui se développa rapidement en Gaule, en Espagne et en Italie, échappa au moins d'une certaine manière à l'arbitraire des débuts et à l'absence de règle, le mérite en revient surtout aux deux œuvres immortelles de Jean Cassien, qui, selon le mot de dom Leclercq (13), opposa au caractère vague du monachisme occidental gaulois la mûre sagesse des règles orientales. Au cours de son voyage de près de dix ans à travers les cloîtres et les ermitages d'Egypte et de Palestine, Cassien eut suffisamment l'occasion de se mettre en rapport avec le monachisme et

(9) Boon, p. LXIII.
(10) Boon, p. LI.
(11) Boon, p. LV.
(12) Boon, p. XXXIX-XL, où pour certains détails est démontrée l'origine italienne.
(13) *Dict. Arch. Lit.*, 8, 2611.

l'idéal pacômiens, peut-être (14) à Tabennesi même. La superbe louange que, au 4e livre de son *De Institutis coenobiorum*, il accorde aux Pacômiens, par suite précisément de la grande diffusion de cet ouvrage, est devenue l'un des plus puissants facteurs poussant l'Occident lui-même à se rapprocher étroitement de la règle et de l'Institution pacômiennes. Mais l'influence littéraire de Pacôme sur Cassien est un tout autre problème; qui, autant que je sache, n'a pas encore fait l'objet d'une étude, bien qu'il ne manque point d'intérêt.

Une dépendance littéraire semblable, bien que peut-être. seulement médiate, se découvre dans les deux règles de saint Césaire d'Arles (15). En tout cas cette œuvre présente de telles concordances avec Pacôme (16) que la pensée en vient tout naturellement. On peut se demander si ces relations n'existaient pas déjà dans la règle de Lérins, où Césaire avait été moine. Mais comme cette règle n'est pas connue, le problème reste insoluble (17). Le même coloris pacômien se découvre dans la règle d'Aurelianus d'Arles, le successeur de Césaire, dans les passages mêmes où il complète l'œuvre de son prédécesseur (18). De même pour la *Regula incerti auctoris* (19), plus fortement encore pour la *Regula Tarnatensis*, à laquelle saint Benoît d'Aniane se réfère si souvent dans la *Concordia Regularum* et qui a dû apparaître en Gaule peu de temps avant la Règle de saint Benoît (20).

Par suite de cette large diffusion de la pensée pacômienne, on ne doit pas s'étonner que la règle de saint Benoît présente de nombreuses affinités avec elle. L'index de l'édition critique de dom Butler signale en 26 passages ces affinités mais ce nombre est insuffisant. Ainsi il manque un renvoi à Pacôme au ch. 9 de la règle de saint Benoît, nombre des douze psaumes et récitation de mémoire des péricopes scripturaires; au ch. 11, attitude pendant la psalmodie; au ch. 35, institution des hebdomadiers; au ch. 39, prescriptions alimentaires. Ce qui est plus important, c'est que, dans plusieurs

(14) *Dict. Arch. Lit.*, 2, 2340 ; autrement 2, 3108 f., où la valeur de source de Cassien dans l'étude du monachisme égyptien est vivement critiquée. De même St. SCHIWIETZ, *Das morgenländische Mönchtum*, t. 1, 1903, p. 48.

(15) Sur Cassien, cf. *Dict. Arch. Lit.*, 2, 321.

(16) PL, 67, 1099-1120 ; cf. *Dict. Arch. Lit.*, 2, 3199-3205.

(17) *Dict. Arch. Lit.*, 11, 1863 ; 8, 2609-2613.

(18) PL, 68, 385-404 ; cf. *Dict. Arch. Lit.*, 11, 1864.

(19) PL, 66, 995-998.

(20) PL, 66, 977-986 ; cf. *Dict. Arch. Lit.*, 11, 1865.

des passages, la dépendance littéraire proprement dite est incontestable (21).

De même que l'on ne peut méconnaître la dépendance de Benoît par rapport à la Règle de Pacôme, on ne saurait contester le fait de la souveraine indépendance avec laquelle il a utilisé son modèle. L'usage très libre qu'il en fait, ici et ailleurs, peut montrer combien dans un cas donné, peut devenir sans importance la question de source littéraire. Car lorsque chacun des éléments empruntés d'ailleurs porte si ostensiblement l'empreinte de la personnalité de celui qui fait l'emprunt, la découverte de la source n'est plus qu'un gain secondaire, bien que l'on ne veuille pas contester que la recherche exacte des rapports de la *Regula Monasteriorum* avec ses sources ne soit pas sans utilité (22).

Par l'intermédiaire de la Règle de saint Benoît il y a ainsi une bonne part de la pensée propre de Pacôme qui a été transmise à la postérité comme un ferment. Mais les siècles suivants eux-mêmes n'en ont pas été réduits seulement à cette influence médiate. Quand saint Benoît d'Aniane, aux jours de Louis le Pieux à partir de Cornelimunster entreprit sa réforme des cloîtres de l'empire franc, il recueillit dans son célèbre *Liber ex regulis diversorum Patrum collectus* toutes les règles monastiques qui lui étaient accessibles (23). Parmi elles se trouve la règle de Pacôme dans la traduction hiéronymienne, en septième place. De même Benoît d'Aniane renvoie encore perpétuellement à la règle de Pacôme dans sa *Concordia regularum* en particulier au *Liber Orsiesii* du successeur et héritier de Pacôme (24). Partout où se fit sentir l'influence du grand réformateur, fut également connue la règle pacômienne. Qu'il suffise de mentionner le fait qu'on la constate encore dans les constitutions de saint Ignace de Loyola. Nous savons que saint Ignace au temps où il travaillait à son petit livre, se faisait recueillir par son secrétaire Polanco des extraits de toutes les anciennes règles. Quand celui qui a publié l'édition critique du texte ignatien renvoie en deux passages à Pacôme comme source, non seulement il le fait en vertu de principes internes, mais cela est encore rendu très vraisemblable par ce fait bien connu (25).

(21) Cf. chap. 64, 41, 21, 5, 38, 54, 67, 33, 55 de la règle bénédictine avec Boon, p. 6-7 (= *Praef. Hieronymi*) et n. 6, 30. 33, 49, 106, 57, 106, 8, des *Praecepta* de Pacôme.

(22) Ce que Dom Leclercq (*Dict. Lit. Arch.*, 11, 1880-1882) a écrit sur l'originalité de la règle bénédictine conserve encore aujourd'hui plus largement sa pleine valeur.

(23) PL, 103, 423-702.

(24) PL, 103, 717-1380.

(25) *Monum. Hist. Soc. Jesu,* 64, p. CCXIV, 156, 157.

II

La question des relations littéraires entre la Règle pacômienne et les documents monastiques ultérieurs ne peut être naturellement qu'un aspect secondaire de notre sujet. Car même où de pareilles dépendances littéraires ne pourraient être prouvées il resterait cependant possible que l'idéal monastique pacômien ait joué un rôle important dans l'histoire du monachisme chrétien. D'ailleurs l'exposé précédent a montré la voie par laquelle cette influence s'est exercée immédiatement ou médiatement.

Ce problème des stimulants et des impulsions que le monachisme a reçus de Pacôme comporte naturellement plusieurs aspects. Je commencerai par une remarque plus extérieure. On pourrait, en exagérant un peu seulement, parler de la frappante actualité de la règle de S. Pacôme. Ce n'est pas sans raison que le savant bollandiste, Fr, Halkin, en rendant compte des *Pachomiana Latina* de dom Boon émet cette idée que bien des religieux, à la lecture de cette règle la plus ancienne, saisiront à quel point leur propre règle est redevable à celle de Pacôme (26). Un rapide aperçu de pareils points de rencontre le démontrera. Il y a assurément plusieurs prescriptions qui tiennent à la nature des choses et qui par suite, dans les mêmes occasions, se renouvellent d'elles-mêmes. Par exemple les règles qui se rapportent à la tenue extérieure du moine, la prescription de la modestie des regards, en particulier à table (n. 7, 30) (27), le silence pendant le travail (n. 60), et surtout le soir, quand on s'est préparé au repos (n. 88) ou la défense d'apporter au cloître les bruits du monde (n. 86). Il suit aussi de l'idée de pauvreté monastique que l'on ne peut recevoir de cadeau ni se charger d'aucun dépôt (n. 106, 113), ni emporter en changeant de maison aucun objet qui appartienne au monastère (n. 83) ou procéder à de pieux échanges (n. 97). De même il va de soi, comme prescription de l'ascèse monastique, que l'on ne doit pas garder à manger dans sa cellule, ni s'approprier un fruit tombé au jardin (n. 78, 77). D'autres prescriptions sont moins compréhensibles, que nous rencontrons plus tard en plusieurs règles et qui sont devenues le bien commun de la vie monastique. Ainsi l'institution du service hebdomadaire à l'église, au réfectoire et à la cuisine (n. 13), la règle du *socius* (n. 56, 92) (28), la défense d'entrer sans permission dans la cellule d'un autre (n. 112), la prescription de la règle sur le toucher

(26) *Nouv. Rev. Théol.*, 66 (1933) 371.

(27) Les chiffres répondent à la numérotation des *Praecepta* de Pacôme, chez Boon.

(28) C'est-à-dire que le moine ne doit jamais sortir sans compagnon.

(n. 95), l'institution régulière du catéchisme hebdomadaire et des exhortations spirituelles, de la pénitence au réfectoire. L'introduction même de la « collatio », les jours de jeûne, c'est-à-dire que ces jours-là il y ait échange de pieux colloques, trouve déjà son point de départ chez Pacôme (n. 122), ainsi que le chapitre des coulpes (30).

L'usage persiste encore dans les monastères bénédictins comme dans les maisons de Jésuites d'avoir à table la tête couverte, mais qui d'entre nous penserait que cette prescription se trouve déjà chez S. Pacôme (n. 29)? Il en est de même de la règle qui veut que, dans la vie du cloître, prévale pour la préséance au réfectoire ou au chœur non la priorité d'âge, mais l'ancienneté de profession (n. 31). Que de détails encore nous permettraient de faire ressortir le talent d'organisation possédé par Pacôme à un degré supérieur et qui a doté du premier coup ses règles d'une foule de préceptes désormais inséparables de la conception monastique. Le mot de Halkin cité plus haut est donc justifié.

Mais, en vérité, ces menus traits n'épuisent pas la signification de l'idéal pacômien au regard de l'historien du monachisme chrétien. Si nous voulons approfondir le caractère et la force de sa contribution à l'ensemble du mouvement monastique, il faut nous arrêter tout d'abord à l'élément déterminant qui sépare de ses prédécesseurs l'idéal de celui qui fut le fondateur du cénobitisme. C'est, en effet, à cet élément que sa création doit son nom : à savoir le *koinos bios*, la *Vita communis*.

L'ouvrage bien connu de K. Heussi sur l'origine du monachisme comporte des développements fort intéressants sur ce que Pacôme apporte de neuf et de caractéristique à l'évolution de la vie monastique, notamment le plan de travail original et la direction économique de la communauté pacômienne (32). On ne peut douter que Pacôme ait réalisé en ce domaine des choses étonnantes et qu'il ait ainsi donné à sa fondation un solide fondement économique sans lequel on ne pourrait s'expliquer la fécondité de son œuvre et le rayonnement de son influence sur son temps. Mais il serait absolument faux de réduire à un principe économique ce qu'a eu de propre et d'essentiel l'apport pacômien. C'est bien plutôt, comme l'ont remarqué et répété ses contemporains, la création de la *Vita communis*. Ainsi le déclare de la façon la plus formelle le titre du texte de S. Jérôme :

(29-30) *Ep. Ammonae*, éd. de F. Halkin, *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, 1932, p. 98-99.

(31) Cf. la *Praefatio* de S. Jérôme, n. 3 (Boon, p. 6).

(32) *Der Ursprung des Mönchtums*, 1936, p. 126-128.

Praecepta Patris nostri Pachomii hominis Dei qui fundavit conversationem coenobiorum a principio per mandatum Dei (33). Ce texte affirme deux choses : la première que Pacôme a été l'initiateur du style de vie cénobitique ; la seconde, qu'il l'a été par une inspiration de Dieu. Il nous faut donc voir dans l'idée et l'organisation du *koinos bios* l'apport singulier de Pacôme et dont l'importance est historiquement considérable.

Mais il faut tout d'abord donner à ce mot le plein sens qu'il possédait pour Pacôme. La simple traduction : vie communautaire, en effet, ou quelque autre semblable, ne nous éclaire pas beaucoup. Des communautés monastiques existaient bien avant Pacôme. Il n'y a pas lieu de s'étonner de ce qu'on ait fait parfois de S. Antoine le fondateur du cénobitisme (34), car autour d'Antoine, contrastant avec l'état de vie légendaire de S. Paul de Thèbes, s'étaient groupées des colonies d'anachorètes (35). Si parmi ses contemporains le nom de Pacôme s'est distingué avec tant d'éclat de celui de son prédécesseur, c'est sans doute qu'il a donné à la vie commune un contenu qu'elle n'avait jamais connu jusque là et lui a comme imprimé une valeur canonique. Ce contenu se ramène aux mots : communauté, uniformité, pauvreté, obéissance, discrétion.

D'abord le *koinos bios* est *communauté*. J'ai dit plus haut que l'anachorétisme manifestait dès le début une tendance à former des groupes. On sait que W. Bousset dans son intéressant article sur *Le Monachisme du Désert de Scété* (36) a mis en relief les différentes étapes de ce développement. Ces anachorètes devaient déjà rapprocher leurs cellules les unes des autres : ils devaient constituer dans leur église un centre du culte communautaire ; ils devaient, comme au temps de Palladius, établir des boulangeries communes et autres ateliers. Ils n'en restaient pas moins anachorètes. Même la création d'un conseil d'anciens, sorte de centre juridique, ne changea rien à la chose.

L'élément nouveau introduit dans la vie commune par la fondation monastique de Pacôme, réside, pour commencer par les traits extérieurs, dans le fait qu'il enferme la vie tout entière des frères dans l'enceinte d'un mur protecteur fermé sur le dehors. Ce mur unique avec sa porte unique à laquelle sont ramenés tous les rapports avec le dedans comme avec le dehors est le plus clair

(33) Boon, p. 13.

(34) Ainsi Lucas Holstenius dans la préface à son édition du *Codex Regularum* de S. Benoît d'Aniane (PL, 103, 403 D).

(35) Que d'ailleurs Holstenius considère aussi la *Regula* d'Antoine comme authentique n'a pas ici d'importance.

(36) *Zeitschr. Kirchgesch*, 42 (1923), 1-41.

symbole du monastère de S. Pacôme. Tout ce qui est extérieur à ce mur est « monde », le « mondain ». Celui qui pénètre par la porte dans l'enceinte clôturée passe du « monde » dans la « communauté des saints ». Aussi comprend-on pourquoi Pacôme parle dans sa règle avec tant d'insistance de la « clôture ». C'est le fondement sur lequel repose tout son institut. On ne doit pas, il est vrai, se représenter cette clôture à la manière de la clôture perpétuelle des religieuses contemplatives. Les moines peuvent quitter l'enceinte du monastère pour le travail des champs ou même pour se rendre chez leurs parents, tout comme des étrangers peuvent entrer dans le monastère en cas de nécessité. Mais ces va et vient ne peuvent se faire que par la porte unique, c'est-à-dire sous le contrôle du portier préposé par le Supérieur.

A l'intérieur de ce mur de clôture se déroule la vie de la communauté. Pacôme, d'ailleurs, tient si fort au modèle de la vie anachorétique qu'il concède à chaque moine une cellule individuelle pour dormir et pour séjourner. Pour l'office choral quotidien, par contre, on se réunit dans l'Oratorium, ou dans l'église. De même les repas de chaque jour en principe sont communs, à moins qu'un moine ne veuille, avec la permission du Supérieur, se contenter d'eau et de pain dans sa cellule. De même encore, une bonne partie du travail se fait en communauté en s'inspirant d'un principe de division du travail étonnamment développé, décisif pour la structure du monastère.

De son côté, à l'intérieur du groupement, la règle assure et maintient la cohésion de la communauté fondée par Pacôme. Elle est évidemment entièrement simple et sans prétention, sans vues systématiques profondes. Ce n'est pas le résultat d'une réflexion abstraite, mais bel et bien le fruit d'un commerce concret avec les hommes et d'un doigté sûr dans une situation donnée. Elle n'en existe pas moins et resserre par sa force de cohésion les tendances centrifuges avec une vigueur qui mérite d'autant plus notre admiration que le nombre des moines réunis dans une même communauté était énorme.

Si donc l'idée d'une communauté monastique est déjà très évoluée chez Pacôme, nous ne devons cependant pas oublier qu'il s'agit encore d'un début. Il serait exagéré de parler ici en rigueur de termes d'une famille monastique même si nous donnions au mot « familia » la résonance héritée de Rome qu'il a vraisemblablement chez S. Benoît. A coup sûr, le nom de Père qui est donné avec tant d'insistance à S. Pacôme par ses disciples dans les « Vitae » nous montre qu'il n'a pas laissé en déshérence la bonté et l'autorité

(37) Heussi, p. 126-129.

paternelles, mais l'exercice en est limité en raison du nombre toujours grandissant des habitants du cloître et par le fait qu'ils ne logeaient pas tous sous le même toit, étant dispersés dans de nombreuses maisons, ce qui donnait au cloître plutôt l'aspect d'un village que d'un couvent unique. On ne s'étonne pas qu'une direction spirituelle intensive et individuelle ait été presque impossible, surtout lorsque succédèrent au Fondateur remarquablement armé de dons charismatiques, des hommes de moindre envergure. S. Basile s'aperçut si bien de cet inconvénient qu'il imposa dans son institution des restrictions au nombre des moines, ouvrant ainsi une voie sur laquelle presque tous les fondateurs postérieurs l'ont suivi.

Un autre point est encore plus important pour comprendre à la manière de Pacôme la *Vita communis* : c'est la recherche expresse et la réalisation de l'*uniformité*. Dans les colonies d'ascètes, en effet, chacun se conduisait, s'habillait et travaillait comme il lui plaisait, c'est-à-dire selon qu'il se croyait poussé par l'Esprit. Dans le monastère pacômien, au contraire, tout est rigoureusement réglé et ordonné. Le même horaire pour tous chaque jour depuis le lever matinal jusqu'au coucher, la même manière de s'habiller dans tous les détails depuis la double cuculle jusqu'au bâton de voyage, la même réglementation concernant la manière de porter chaque partie du vêtement, le même mobilier dans les cellules, le même style de vie, bref, tout est soumis à la stricte observance de l'uniformité. Toute tentative de rompre les rangs est freinée. Pacôme est le premier fondateur monastique, le premier législateur d'ordre (38) qui ait reconnu la grande importance d'une pareille uniformité pour la sécurité et l'affermissement de la vie communautaire, pour la suppression du subjectivisme si dangereux pour une communauté. Le fait qu'il ait été imité sur ce point par presque tous les fondateurs d'ordre venus après lui prouve à quel point il a bien observé les conditions exigées par la communauté monastique.

Il faut cependant ici encore faire remarquer que cette règlementation ne comporte pour lui aucune loi inflexible. Il savait fort bien qu'il y a des cas où les circonstances rendent nécessaire une exception. C'est le cas des malades à l'égard desquels il se montre d'une générosité étonnante, puisqu'elle va même au delà de maintes règles postérieures. C'est le cas aussi de ceux qui débutent dans la vie spirituelle et également de ceux qui sont assez forts pour ajouter des mortifications supplémentaires : jeûnes ou veilles. Tant que l'approbation des Supérieurs est acquise, Pacôme n'interdit pas positivement ces additions, il se contente de mettre fortement en garde contre la tentation de vanité et d'amour propre créée par le désir

(38) Cf. l'article cité note 2, p. 379-380.

de mortifications surogatoires. D'autre part, Pacôme réclame que les Supérieurs se soumettent au régime commun, comme lui-même malgré sa situation d'abbé général s'abstenait de prendre quelque exception que ce fût à la vie ordinaire. A ce propos une petite scène survenue durant la dernière maladie du saint en donne un témoignage émouvant. Il était en proie à une forte fièvre. Il demanda à son disciple préféré Théodore, qui le soignait, de lui apporter une couverture plus légère. Celui-ci se permit de lui donner une couverture neuve. Pacôme lui répliqua : « Quelle grande injustice tu as commise ! Veux-tu qu'après moi je laisse un scandale pour les frères, et qu'ils disent : Pacôme a, durant sa vie, pris ses aises plus que tous les frères ? » (39). Cette uniformité que doivent observer les supérieurs a mis un accent démocratique dans l'institut pacômien en soi strictement monarchique, accent que nous chercherions vainement dans la plupart des monastères postérieurs.

Une pareille uniformité n'était possible que si chacun renonçait une fois pour toutes à toute propriété et à tout usufruit individuel : c'est la *pauvreté* consacrée par une « promesse ». Que la pauvreté fasse partie de la vie monastique, ce n'est point là chose nouvelle. L'aspiration à la pauvreté évangélique et aux bénédictions promises par Jésus était dès le commencement, avec la virginité, le fondement de l'ascèse chrétienne. Elle composait le contenu essentiel de la « renuntiatio », grâce à laquelle on était moine. Mais on a jusqu'ici trop peu remarqué que chez Pacôme cette pauvreté pratiquée par tous les moines acquérait une nouvelle structure précisément en raison de l'idéal du *koinos bios*. Il est sûr que l'anachorète aussi renonçait à tout son avoir lorsqu'il recevait l'habit des mains de son abbé, mais cela n'empêchait pas que, plus tard, s'il se faisait « solitaire », il retrouvait un certain bien, dont il pouvait disposer selon son propre jugement. On comptait évidemment qu'il se contenterait du plus strict nécessaire et qu'il pratiquerait de lui-même vis-à-vis de ce strict nécessaire un détachement qui irait jusqu'à l'héroïsme, comme le rapportaient maintes scènes des *Vitae Patrum*. Il n'en reste pas moins que cette pauvreté se conciliait avec la propriété des biens et leur libre disposition.

Sur ce point la vie des colonies d'anachorètes n'était pas différente. Nous en avons un témoignage hautement significatif dans la vie de Pacôme lui-même. Si l'on n'a pas porté plus d'attention à son intérêt, c'est qu'on s'en est trop tenu aux relations de la Vita écrite

(39) Cf. Th. LEFORT, *Les vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, 1943, p. 48 ; de même dans la *Vita prima* grecque, n. 115, éd. Halkin. p. 75.

en grec (40). D'après la version copte, il faut distinguer deux étapes dans le développement de l'idéal cénobitique de Pacôme. La première présente une ressemblance caractéristique avec ce que nous connaissons de la vie de S. Benoît : le premier rassemblement qui se fait autour de Pacôme n'est au fond qu'une colonie d'anachorètes. Voici ce qu'on en dit (41) : « Lorsqu'il vit que les frères se groupaient autour de lui, il leur donna la règle suivante : chacun des moines devrait se suffire et pourvoir à ses propres besoins, mais en lui remettant une part égale à la leur pour tout ce qui concerne les besoins matériels... Car ils mangèrent ensemble ». Vient ensuite une explication importante : « Telle fut donc la manière dont il procéda, parce qu'il voyait qu'ils n'étaient pas encore disposés à se lier entre eux dans la communauté parfaite, dans le genre de qui est écrit dans les Actes au sujet des croyants » (Act. 4, 32). Mais Pacôme ne tarda pas à s'apercevoir que cela n'allait pas. Plus il se dépensait pour les autres en toute humilité, plus il ne recevait que moqueries et avanies. On en venait inévitablement à la rupture. Lorsqu'il s'aperçut que ses frères s'obstinaient à ne pas revenir à Dieu, malgré sa patience et son indulgence, il les mit en devoir de choisir : ou bien pratiquer une obéissance ponctuelle et le suivre dans la vie commune, ou bien s'en retourner d'où ils étaient venus. Confiant dans leur supériorité physique les autres firent opposition. Alors Pacôme fut saisi d'une sainte colère. Sans arme, n'ayant à la main que le verrou de la porte, il les chassa tous du monastère. Le manuscrit ajoute encore un épilogue judiciaire devant l'évêque du diocèse qui refusa de se charger des moines.

Cette expérience servit à Pacôme de leçon. Quand il recommença à grouper des moines autour de lui, il leur présenta dans sa règle une conception de la pauvreté monastique qui concordait pleinement avec les exigences d'une Vita communis. Qui voulait être moine conformément à cette règle devait renoncer non seulement aux biens qu'il possédait dans le monde, mais également à tout droit d'en acquérir de nouveaux pour lui. La même défense était formulée avec rigueur par la règle qui fixait ce que le monastère devait laisser à l'usage de chacun. En tout le moine avait à prendre conscience de sa dépendance. Il ne doit rien prêter, rien donner, ne rien se faire donner, ne pas faire d'échanges et il doit prendre soin que rien ne

(40) Pour les rapports entre la vie copte et la vie grecque, cf. Th. Lefort dans la préface de son travail, ci-dessus, n. 39 ; également P. Peeters, S J., *Le dossier copte dé S. Pachôme et ses rapports avec la tradition grecque*, dans *Anal. Boll.*. 64 (1946) 258-277.

(41) Cf. Lefort, p. 3-5 ; p, 66-69.

vienne à être détruit ou à se perdre par sa faute. C'est qu'il doit se persuader que — ainsi s'exprime la Vie bohairique (42) — tout ce qui appartient au monastère est le bien du Christ. Voilà comment déjà sont établies, non seulement dans leurs éléments essentiels, mais dans beaucoup de leurs détails, les déterminations juridiques de la pauvreté telles que nous les rencontrons ordinairement dans les constitutions d'ordres postérieurs, preuve de la profondeur avec laquelle Pacôme a conçu l'idée du *koinos bios* et l'a poussée jusqu'au bout.

Du fait que pour Pacôme la pauvreté a une fonction communautaire à remplir, il ne s'ensuit pas qu'elle perde sa qualité de moyen dans l'ascèse personnelle. Au contraire, cet aspect ascétique est renforcé, même si l'insécurité à laquelle était exposé l'anachorète, est écartée. C'est que la pauvreté sert dans une bien plus grande mesure au moine pour obtenir la vertu importante par dessus tout qui est l'abandon de la volonté et du jugement propres. Mais cela signifie aussi que la pratique de la pauvreté voisine de façon très proche avec l'obéissance religieuse. Aussi ne trouve-t-on pas une seule fois dans toute la règle le mot de pauvreté — pas plus d'ailleurs que dans la règle de saint Benoît.

Avec le mot tranchant : *obéissance,* nous avons nommé le facteur distinctif du nouveau type de vie monastique, tel que Pacôme l'a ébauché. Mais ici encore il ne faut pas nous contenter d'une vague compréhension verbale, il faut plutôt mettre en lumière le caractère tout à fait concret de l'obéissance qui convient aux conditions d'une « vita communis » compréhensive et profonde. L'anachorétisme lui aussi, en effet, reconnaissait dans son tableau des vertus, la place de l'obéissance, quoiqu'il ne faille pas oublier qu'il n'est pas question d'elle par exemple dans la Vie de saint Antoine, document classique relatif à l'anachorétisme. La vertu essentielle, et à cause de cela toujours plus estimée de l'ermite, est l'humilité, la disposition à se rabaisser soi-même. Une scène tirée des *Apophtegmes des Pères* est révélatrice à ce sujet. On demande à un célèbre abbé en quoi consiste la perfection du moine. Il retira sa cuculle de dessus la tête, la jeta à terre, la piétina et dit : « Si tu ne te laisses pas ainsi piétiner, tu ne peux pas prétendre être parfait ».

Là où un disciple se range sous l'enseignement d'un ancien, il va de soi que l'obéissance fait entendre ses exigences. Il ne faut donc pas s'étonner qu'il soit souvent question de l'obéissance dans les *Apophtegmes* où se reflète essentiellement la spiritualité du monachisme anachorétique (43). Mais cette obéissance possède une struc-

(42) Lefort, p. 195.
(43) Heussi, p. 133-153.

ture qui lui est tout à fait particulière. C'est une obéissance orientée purement vers l'ascèse, destinée à promouvoir les progrès spirituels du disciple. Elle ne confère aucune autorité particulière ni aucune compétence à celui qui commande ; elle ne laisse à celui qui obéit aucune faculté de se demander si les limites de la règle ou de l'institut sont sauvegardées ou non. Le but de l'obéissance est avant tout de briser la volonté propre et le jugement propre. Aussi l'obéissance peut elle n'avoir d'autres lisières que le respect de l'ordre moral. D'ailleurs on pense que plus un ordre va contre la raison naturelle plus l'obéissance est méritoire. Aussi les anciens documents nous prodiguent-ils les récits héroïques d'actes d'obéissance que l'on croirait impossibles si l'on ne connaissait pas cette interdépendance. Je me contenterai de rappeler les anecdotes bien connues, relatives à l'obéissance de Jean Colobos (44) ou celle moins connue du moine qui jeta son fils dans le Nil sur l'ordre de son abbé (le pauvre en fut heureusement sauvé par un autre moine qui avait été envoyé sur les traces du père héroïque) (45). Enfin il ne faut pas oublier que cette obéissance ascétique tend à promouvoir une plus grande émancipation du novice. Dès lors que celui-ci s'est pleinement exercé dans la vie spirituelle et que, par la parole ou les actes, il a démontré qu'il est porteur de l'esprit, il cesse d'être soumis à un enseignement. Il est désormais lui-même *abba* et peut former d'autres disciples à son école. En d'autres termes, l'obéissance dans le cadre du monachisme anachorétique est organisée selon les relations de père à fils et elle progresse dans le sens d'une émancipation constante du fils vis à vis de l'autorité du père.

L'obéissance, dans le cadre du cénobitisme fondé par Pacôme, exerce une nouvelle fonction et comporte une autre structure, sans cependant perdre tous les éléments de l'obéissance ascétique, dans la mesure du moins où elle reste destinée à vaincre la volonté et le jugement propres. L'obéissance dans le cénobitisme est le principe fondamental de l'ordre et de la pleine cohésion à l'intérieur de la *Vita communis*. Elle manifeste par suite une étroite limitation de compétence, dès lors que l'objet du commandement ne peut pas s'étendre au-delà de ce que la règle fixe à tout l'institut comme obligatoire. De telle sorte qu'il existe un droit qui accorde aux subordonnés la possibilité de se défendre dans certaines circonstances contre l'arbitraire de certains supérieurs. La règle qui lie tous les moines du monastère prescrit aux supérieurs eux-mêmes de ne pas abuser de la bonne volonté et de la fervente soumission de leurs subordonnés, car l'obéissance dans la vie cénobitique ne doit pas

(44) PG 65, 204 C ; Heussi l. l., p. 241.
(45) PG 65, 393 C-396 A.

durer un temps seulement, mais elle est inchangeable comme le genre de vie lui-même. Aussi n'est-elle pas organisée selon le rapport de père à fils, mais plutôt, si l'on veut encore une comparaison, selon le type militaire dans la subordination de soldat à officier.

Le mérite durable de Pacôme au regard de l'histoire du monachisme réside dans le coup d'œil avec lequel il a vu et développé l'obéissance en fonction du *Koinos Bios*. Dans la mesure où il a recommandé avant tout à ses moines l'obéissance comme l'attitude spécifique de l'ascèse monastique, il a préservé l'ascèse chrétienne contre le danger du matérialisme ascétique et du fakirisme et lui a attribué un champ d'action plus spirituel. Il faut citer ici un texte très significatif de la Vita bohairique qui met ces mots dans la bouche de Pacôme (46) : « Les frères qui sont les moindres dans la vie commune, qui ne se livrent pas à de grands exercices et à un ascétisme exagéré, mais marchent simplement avec obéissance et serviabilité dans la pureté de leur corps et selon les règles établies, (ceux-là) ne passent pas, aux yeux des gens de la vie anachorétique, pour mener la vie parfaite. (Mais ils) seront trouvés parfaits dans la loi du Christ par suite de leur constance ». Qui sait à quel point les anachorètes sont mis au-dessus des cénobites par le monachisme oriental, peut mesurer le courage de cette affirmation. Même au temps de Cassien (47) les monastères pacômiens passaient pour particulièrement stricts; c'était moins par rapport aux mortifications corporelles qu'en raison de la sévère pratique de l'obéissance. On comprend donc la louange surabondante que ce même Cassien leur décerne dans un autre passage où il dit que « dans ces monastères un si grand nombre de moines se soumettent à une obéissance totale aux supérieurs, alors que chez nous rarement un seul moine parvient à se soumettre à un seul supérieur pour quelque temps » (48).

Le mot grec « koinos bios » recouvre encore un dernier élément qui n'est pas moins caractéristique de l'idéal proposé par Pacôme. *Koinos bios* marque un genre de vie que l'on doit pratiquer communément, qui est adapté à une grande communauté. A l'encontre des exagérations ascétiques de beaucoup d'anachorètes que seuls des individus robustes pouvaient adopter sans danger, Pâcôme décrit dans sa règle un chemin simple d'ascèse monastique où pouvaient s'engager même les moins vigoureux. Nous faisons ici allusion à un trait constitutif de la spiritualité pacômienne auquel il doit d'être un modèle et un guide pour tous les

(46) Lefort, p. 178.
(47) Institut. 4, 30, 2, éd. Petschenig, p. 68.
(48) Institut. 4, 1, éd. Petschenig, p. 49.

temps : la « *prudente mesure* », la mûre « sobrietas » mêlée aux prescriptions et aux efforts, valable pour tous. Les expériences que Pacôme fit à l'époque où il vivait en anachorète lui avaient appris qu'à défaut de cette discrétion un tel idéal de vie présentait une lacune digne de réflexion. Trop souvent la vie de ces moines dégénérait en passion de records ascétiques. On cherchait à se dépasser mutuellement en jeûnes, en prières prolongées ou autrement — jusqu'à l'extinction des forces du corps et de l'âme. Les cas apparemment fréquents où les choses tournèrent à la catastrophe ou au scandale (49) durent provoquer le coup décisif qui incita Pacôme à créer un nouveau genre de vie monastique. Ce qu'il attend de ses disciples ce ne sont pas des traits de bravoure ascétique : ils étaient trop propres à éveiller la vanité et la complaisance en soi-même. Il a des exigences que même les plus faibles peuvent remplir. Si ces exigences moyennes nous paraissent cependant dures aujourd'hui parfois, nous ne devons pas méconnaître que nous les regardons avec les lunettes de *nos* propres habitudes de vie. Pour l'homme simple d'Orient elles n'ont pas du tout le même caractère. Certaines choses même pouvaient sembler être du confort : par exemple lorsque Pacôme dit que la table doit être servie pour le moine deux fois par jour et lorsqu'il prescrit pour chacun deux tuniques, etc... Sa pensée est toujours que les frères, soit au travail, soit au chœur ou n'importe où ne soient pas tendus à l'excès. Nous savons maintenant, lorsque dom Butler vante avec raison la discrétion à propos de la règle de saint Benoît, qu'elle n'était pas sans exemple antérieur. Il y a même des points ici ou là sur lesquels Pacôme se montrait plus indulgent que Benoît, par exemple dans son pénitentiel. C'est ici que se rattache le fait remarquable de Pacôme prescrivant que tout moine doit apprendre à lire, qu'il ne tolérait par conséquent aucun analphabète dans son monastère. Son intention n'était pas seulement inspirée par la pensée de pourvoir à la liturgie du service divin, mais aussi beaucoup par l'effort pour unir harmonieusement le travail corporel et l'occupation spirituelle.

On pourrait être tenté d'interpréter cet accent mis sur la *mesure* comme un embourgeoisement de l'idéal ascétique primitif. En réalité, elle a été conçue également par un certain nombre d'anachorètes, ainsi que le montre le passage de la *Vita* copte cité plus haut. Ce n'est pas sans motif que nous trouvons dans la Légende répandue

(49) Palladius nous a laissé dans son *Historia Lausiaca* plus d'une histoire de ce genre ; cf. encore la *Vita prima*, cap. 12, de Pacôme, éd. Halkin, p. 71.

de bonne heure par les pacômiens selon laquelle un ange aurait apporté à Pacôme la règle inscrite sur une tablette d'airain, la remarque que le saint avait demandé dans son extase si ces prescriptions n'étaient pas à considérer comme trop minimes. Mais l'ange coupa court à l'objection en disant que cette règle était bonne pour les débutants dans la vie spirituelle (50). Toute cette histoire a beau porter le cachet de la légende, elle peut d'autant mieux renfermer des pensées que Pacôme exprimait parfois pour se défendre contre les malentendus et les critiques. Quand il voyait quelque moine affermi dans les vertus solides, il ne craignait pas de le stimuler à monter plus haut, mais moins en vérité par des règles et des ordres que par des entretiens amicaux et surtout par la force attirante de son propre exemple.

Dans les *Mélanges* A. Ehrhard, W. Hengstenberg écrit : « L'œuvre féconde de Pacôme ne saurait être trop exagérée pour sa valeur. Elle est la contribution la plus considérable, celle dont l'influence sur l'histoire générale du christianisme a été la plus profonde, du peuple national-égyptien, c'est-à-dire copte, devenu chrétien » (51).

Nous savons en quoi consiste cette œuvre féconde. Pacôme fort de son idée du *koinos bios* conçue avec justesse a canalisé l'élan de la vie monastique qui alors faisait irruption dans une voie sur laquelle le monachisme pouvait se développer tranquillement et solidement. Il lui a donné la forme que l'avenir devait accepter. Il s'est acquis ainsi le droit à une place d'honneur parmi les grands patriarches du monachisme, auxquels doivent leur gratitude ceux qui ont trouvé leur patrie dans un monastère ou dans un Ordre, ceux-là aussi qui savent quelles bénédictions sans mesure ont depuis tant de siècles découlé du monachisme. Les églises chrétiennes d'Egypte avaient donc bien le droit de grouper en 1948, le jour anniversaire de la mort du saint, autour de son portrait celui de tous les patriarches monastiques célèbres et les fondateurs d'Ordres. C'était là simplement faire éclater dans un symbole ce que les contemporains de Pacôme vantaient déjà lorsqu'ils prononçaient à l'endroit de la règle de Pacôme le mot cité plus haut : « Règle de notre Père Pacôme, homme de Dieu, qui a fondé sur un ordre divin la vie cénobitique ». Il y a dans le riche trésor des manuscrits coptes de la Bibliothèque Natio-

(50) Cette soi-disant règle angélique se trouve d'abord au ch. 32 de l'*Historia Laus.* de Palladius, de là elle s'est glissée dans quelques versions de la *Vita* de Pacôme ; cf. F. Halkin, S. J.. *L'Histoire Lausiaque et les vies grecques de S. Pachôme* dans *Anal. Boll.*, 48 (1930, 257-301.

(51) Festgabe für A. Ehrhard, 1922, p. 228.

nale de Paris, datant du 6e siècle, à côté de textes sur l'Eucharistie, un hymne en l'honneur de Pacôme (52) dont nous donnons ici la première strophe traduite pour la première fois :

Sois béni, notre Père Apa Pacôme,
Rempli de l'Esprit, Père des moines!
Tu es un arbre chargé de fruits,
Tu répands ta bonne odeur dans le monde entier,
Ton nom est célèbre dans tous les pays
Pour l'amour de ton idéal de vie et pour ton ascèse
Tu as porté un vêtement angélique,
Tu as donné à tes fils des enseignements qu'ils vénèrent,
Tu as reçu des biens célestes en échange des biens de la terre.
Maintenant tu es fêté avec le Sauveur dans son royame...

Phil.-Theol. Hochschule
Saint-Georges
Frankfort-sur-le-Mein

H. BACHT.

(52) Je dois cette indication à Madame K. Zentgraf qui a fait aussi la traduction allemande.

AUX SOURCES DES EXERCICES

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY ET VINCENT FERRIER

Il y a quelques années, le R. P. Brettle, O. M. C., signalait diverses concordances entre les opuscules de saint Vincent Ferrier (1350-1419) et les *Exercices* de saint Ignace, notamment entre quelques chapitres du *De vita spirituali* et les *Règles de tempérance,* entre la *Contemplació molt devota* et les *Mystères de la vie du Christ* (1).

Ces opuscules, observait-il, Ignace put les connaître à Manrèse, lorsqu'il reçut des Dominicains une hospitalité si charitable.

Après avoir disposé sur deux colonnes les textes analogues, il concluait : « De concordance littérale, nous n'en trouvons aucune. Toutefois les règles pratiques et les considérations générales invoquées en faveur du jeûne religieux (2) sont, dans le détail, si sem-

Abréviations : *Ex.* : le volume *Exercitia spiritualia* (Madrid, 1919), dans la collection des *Monumenta historica S. J.* (M. H.). Ce volume donne sur colonnes parallèles les quatre textes : autographe, vulgate, *versio prima,* traduction littérale du R. P. Roothaan. — Sur la pénitence, p. 306-313 ; sur la tempérance, p. 410-417 ; sections correspondantes du *Coloniensis,* manuscrit dérivé de la copie du B. Pierre Lefèvre, p. 588 et 604.

Les chiffres entre crochets [ ] renvoient à la numérotation des paragraphes fixée par les éditeurs des M. H., dans un supplément du tome *Exercitia.* Plusieurs éditions ou traductions récentes la reproduisent.

Les majuscules G, L, V, en tête des textes cités, rappellent qu'ils sont respectivement de Guillaume, de Ludolphe ou de Vincent. — La lettre D renvoie à l'édition critique de M.-M. Davy (plus loin, n. 5).

(1) *San Vicente Ferrer und sein literar. Nachlass,* Munster, Aschendorff, 1924, p. 137-139, 144-157. — A défaut de l'édition utilisée par le R. P. Brettle (R. P. Fages, O. P., *Œuvres de s. V. F.*, Louvain-Paris, 1909), nous citerons, après collation avec d'autres, le texte du *De vita spirituali* annexé au *Compendium spirit. doctrinae* de Barthélemy des Martyrs (Toulouse, 1684, p. 342 sv).

(2) A vrai dire, dans les passages cités, p. 137-139, Ignace n'a pas précisément en vue *das Fasten des Religiosen,* mais la pratique de la tempérance pour tout retraitant soucieux « d'ordonner sa vie » (Titre des

blables, que saint Vincent, dans son écrit *De Vita spirituali*, directement ou indirectement, doit avoir fourni à saint Ignace son modèle ; *für den hl. Ignatius den Masstab abgegeben haben muss* » (3).

La question est loin d'avoir un intérêt capital. Qu'un saint s'inspire d'un autre saint, rien de plus naturel, de plus louable même. Il serait plus important d'examiner si de l'un à l'autre, soit quant au niveau de perfection, soit quant à la présentation et à la justification de la doctrine, il y a progrès.

Nous nous attacherons ici à éclairer le problème de la dépendance (4). Aux textes relevés par le R. P. Brettle, que nous compléterons quelque peu, nous joindrons divers passages de l'admirable *Épitre aux Frères du Mont-Dieu*, désignée souvent, depuis Mabillon, sous le titre de *Lettre d'or*. Communément attribuée au XVIe siècle à saint Bernard, elle est aujourd'hui restituée (5) à son ami et biographe, Guillaume, abbé de Saint-Thierry, près de Reims, né vers 1085, mort en 1148.

Nous mettrons les textes sous les yeux du lecteur, en suivant nous aussi l'ordre des *Exercices*.

Dans le cas présent, ce semble, est à reproduire, pour cet opuscule, non la version littérale due au R. P. Roothaan, mais la version latine assez incorrecte, rédigée vraisemblablement par Ignace lui-même, et dont une copie nous est parvenue par l'entremise du Bienheureux Pierre Lefèvre et de ses amis, les Chartreux de Cologne.

Les autres textes des *Exercices*, en effet, — l'espagnol dit « auto-

Exercices). Aussi, à la différence de ses deux devanciers, ne fait-il aucune allusion aux usages monastiques.

(3) *Op. cit.*, p. 139.

(4) Ce problème a déjà été étudié par le P. Codina (*Los origenes de los Ejercicios*, Barcelone, Durán, 1926, Append. I, p. 222, n. 18 ; p. 236, n. 97), et par le P. Dudon (*Archivum hist. S. J.*, t. IV, p. 102-110). Les deux auteurs rejettent la thèse du P. Brettle, mais sans examiner les rapports de la *Lettre d'or* avec les écrits respectifs de s. Vincent et de s. Ignace.

On trouvera, dans l'article du P. Dudon, de précieux détails sur la diffusion du *De vita spirituali* et de la *Contemplació molt devota que comprent tota la vida de Jesucrist*. — Voyez plus loin, p. 17, n. 44.

(5) De façon définitive par Dom Wilmart, *Auteurs spirituels... du moyen âge*, Paris, Bloud, 1932, c. XIV, p. 248-259 (*Revue d'ascét. et de myst.*, 1924, t. V, p. 144-157). — *Epistola ad Fratres de Monte Dei*, l. I, c. XI, PL, t. CLXXXIV, col. 328-330. — Voyez la belle étude de Dom Déchanet, *G. de Saint-Thierry*, Paris, Office général du livre, 1942, c. II, § V, p. 110-121, — la traduction annotée de M.-M. Davy, *Un traité de la vie solitaire*, Paris, Vrin, 1940, et son édition critique du texte latin (même titre, *ibid*, 1940).

graphe », parce qu'il fut de-ci de-là corrigé par le saint lui-même, la traduction latine quelque peu améliorée en 1541, dénommée à tort *versio prima*, et la vulgate éditée en 1548, — ont subi diverses retouches. Si dépendance il y a, soit à l'égard de saint Vincent, soit à l'égard de Guillaume, il est donc sûr qu'elle doit apparaître plus nette dans le texte le plus ancien (6).

Vu la connexion des sujets, sont également à examiner quelques passages du petit livre relatif à la pénitence.

I. — De la pénitence

Le sujet est traité de façon très concise par saint Ignace, d'après le texte de Pierre Lefèvre, dans la 9e des recommandations complémentaires ou « additions » de la « première semaine », — 10e de sa rédaction définitive (7) :

[82]. — [*Poenitentia*] *duplex est, externa et interna. Interna est dolor de peccatis... Externa... est punitio peccatorum, quae praecipue in tribus attenditur :*

[83]. — 1° *in cibo et potu, in qua re, si tantum superflua subtrahimus, non est poenitentia sed temperantia, in omni tempore servanda. Sin autem de convenienti et necessario aliquid subtrahimus, poenitentia est, et eo maior quo fit huiusmodi subtractio maior, dummodo non corrumpatur subiectum, vel notabilem infirmitatem incurrat.*

[84]. — 2° *in somno subtrahendo, non in superfluitatis solius, nec etiam temporis convenientis et naturaliter necessarii (ne die toto somnolenti simus), sed in modi convenientis subtractione, ne tam molliter et delicate iaceamus. Et quanto fuerit haec subtractio maior, tanto poenitentia potior, si per hoc non corrumpatur subiectum aut notabilem incurrat infirmitatem.*

[85-86]. — 3° *in flagellatione vel castigatione corporis...*

Les textes retouchés plus tard (autographe, traduction de 1541 et vulgate) indiquent ici trois fins principales de la mortification volontaire : expier les fautes passées, apprendre à se vaincre, obtenir quelque grâce spéciale [87].

Du sommeil en particulier

Les mêmes textes ajoutent : « Que l'on ne retranche rien à la mesure de sommeil convenable, à moins que l'on n'ait l'habitude répréhensible *(hábito vicioso)* de dormir trop, afin de parvenir au

(6) Aux références indispensables nous en ajoutons un petit nombre d'autres, à l'intention des lecteurs qui auraient à commenter ces règles.

(7) Entre 1535 et 1541, le saint, remaniant sa 2e addition, en a introduit une nouvelle, la 6e [78]. — Voyez nos *Étapes de rédaction des Exercices*[7], Paris, Beauchesne, 1950, p. 42.

juste milieu » [84], car, « au prix de tels essais, Dieu, qui connaît notre nature infiniment mieux, donne souvent à chacun de discerner (8) ce qui convient pour lui » [89].

Quant à la manière de sanctifier les heures de repos, saint Vincent conseille :

V. — *Generaliter debes observare, quotiescumque vis dormire, ut semper psalmos rumines, vel spirituale aliquid mediteris, quod etiam somnum intercipiat, et quandoque tibi in imaginatione praesentetur (De vita spir.*, c. x, *init.).*

Ignace donne un avis analogue, en ses deux premières additions :

[73]. — *Prima [additio] est : post cubitum, antequam dormire incipiam, per spacium unius Ave Maria cogitare qua hora surgam et ad quid, revocando ad memoriam exercitium quod sum facturus, et in illo desiderio bene hoc implendi dormiam.*

[74]. — *Secunda est, cum expergefactus fuero, non dare locum extraneis cogitationibus, sed statim advertere ad id quod contemplaturus sum... Talia inter induendum me cogitabo, ne divager ad extranea, etiam alioqui bona.*

L'auteur des *Exercices* ne s'inspire-t-il pas ici du *De vita spirituali ?* — L'analogie demeure assez lointaine ! Voici, par surcroît, ce qui donne à réfléchir :

L'*Épître aux Frères du Mont-Dieu*, que Vincent a pu consulter, recommande :

G. — *Iturus ad somnum semper aliquid defer tecum, in memoria vel cogitatione, in quo placide obdormias, quod nonunquam etiam somniare juvet, quod etiam evigilantem te excipiens in statum hesternae intentionis restituat... et surgens facilis et agilis eris ad redeundum in id unde non totus discessisti* (c. xi, n. 34, PL, t. CLXXXIV, col. 329 ; D, n. 60, p. 109) (9).

C'est bien la même idée.

Ignace seul, écrivant pour des retraitants, relie son conseil à la méditation qui doit suivre, et suggère de s'entretenir dans les sentiments convenables, dans la componction, par exemple, en s'aidant d'images ou comparaisons, comme celle d'un coupable sur le point

(8) *Da a sentir*, porte l'autographe [89]. — Ici, comme en de nombreux passages des *Exercices* et des lettres du saint, le mot *sentir* n'a nullement le sens d'une perception sensible. La traduction *sentir* est incorrecte.

(9) Mêmes suggestions, pour le coucher et pour le lever, sans rapport avec l'oraison, chez s. Bonaventure, *Regula novitiorum*, c. vii (*Opera omnia*, édit. de Quaracchi, t. VIII, p. 483). — Le saint connaît et cite assez souvent le pseudo-Bernard. — Cf. Ambroise, *De virginibus*, l. III, c. iv, n. 18-19, PL, t. XVI, col. 225.

de paraître devant ses juges, *adducendo exempla.* — Ni Vincent, ni Guillaume ne le font, parce que leurs règles ne leur imposent pas l'oraison mentale du matin.

A cela près, l'accord est sensible, un peu plus marqué même entre Guillaume et Ignace : tous deux parlent et du coucher et du lever. Mais en toute hypothèse, ne convenait-il pas de toucher ces deux points?

Quant à Vincent, sa dépendance à l'égard de la *Lettre d'or* est à peu près certaine, car, il semble bien, c'est à elle qu'il renvoie, lorsqu'il écrit quelques pages plus loin :

V. — *Inter illas meditationes... potest tua mens ferri ad ea quae in Passione Domini illa hora contigerunt, et similiter faciendo in omnibus aliis horis, juxta modum quem habes a sancto Bernardo traditum, vel prout tibi Dominus inspiraverit* (c. x) (10).

Le pseudo-Bernard, en effet, observait :

G. — *Scit quicumque sensum Christi habet quantum pietati christianae expediat... una saltem aliqua diei hora, passionis et redemptionis ipsius attentius recolere beneficia* (c. x, n. 30 ; D, n. 55).

Examinons un autre cas.

De la discrétion

Dans la pratique des macérations corporelles, du jeûne, des veilles, certains excès sont à craindre. Le tentateur a grand intérêt à les provoquer, car il en profitera pour suggérer ensuite à l'indiscret l'abandon de ces mortifications. Saint Vincent en avertit :

V. — *Et talis nunquam audet assumere exercitium in vigiliis et abstinentiis, recognoscens se per talia infirmitatem incurrisse,*

(10) Un doute est possible, car VINCENT ajoute : *Non enim est omnium devotio uniformis... Aliis enim sufficit in sua simplicitate in foraminibus habitare* (al. : *in foraminibus petrae*), — ce qui fait songer aux considérations si touchantes du vrai BERNARD cherchant son refuge dans les plaies du Sauveur ; *In Cant.*, serm. LXI, n. 3-6, PL, t. CLXXXIII, col. 1071-1073. — Cependant, puisque VINCENT présente l'*inhabitatio in foraminibus* comme un procédé différent et plus simple, et puisque le précédent rattachait, comme chez GUILLAUME, le souvenir de la Passion à une heure déterminée, *illa hora* (V), *una saltem hora* (G), la référence à la *Lettre d'or* paraît plus probable sinon sûre. — La présomption de dépendance se trouve d'ailleurs confirmée par les recommandations analogues des deux écrivains : ne pas veiller immodérément le soir, pour ne point nuire à l'office des matines (G, c. x, n. 29 fin ; D, n. 54 ; V, c. x, p. 365-366), faire alterner la *lectio divina* et la prière (G, c. x, n. 31 ; D, n. 56 ; V, c. x, p. 366).

sibi suggerente diabolo et dicente : Non facias talia ; nescis quod ob talia fuisti infirmus, — cum tamen non fuerit per vigilias et abstinentiam infirmatus, sed quia in his discretionis tramitem non servavit... Homo [vero] qui sub obedientia sancta consistit et continue regula discretionis dirigitur et instruitur a talibus deceptionibus tutus est, etiamsi ipse Pater spiritualis aliquando aliqualiter erraret (c. x, *init.*).

Guillaume écrit de même :

G. — *Bonae voluntati non semper credi expedit, sed frenanda, sed regenda est et maxime in incipiente* (c. IX, n. 25 ; D, n. 48)... *Quae, si ex indiscretionis vitio sic agantur, ut, vel deficiente spiritu, vel languente corpore, spiritualia impediantur, qui sic est corpori suo tulit boni operis effectum, spiritui affectum, proximo exemplum, Deo honorem ; sacrilegus est et horum omnium in Deum reus* (c. XI, n. 32 ; D, n. 57).

Ces deux derniers passages de l'*Épître aux Frères du Mont-Dieu* ont été cités textuellement par saint Ignace, dans la lettre où il recommande aux jeunes religieux de Coïmbre la discrétion (11).

Sans préjuger encore des résultats de notre enquête, il est donc sûr à tout le moins que la question des relations entre les *Exercices* et le *De vita spirituali* ne peut être tranchée sans que l'on tienne compte des relations de ces deux textes avec la *Lettre d'or*.

Abordons à présent le sujet de la tempérance.

II. — De la tempérance

Ici, les modifications apportées aux *Exercices* après 1534 ou 1535 sont minimes.

Derechef, nous donnons d'abord le texte de Pierre Lefèvre ; nous introduisons ensuite par la lettre V le texte de saint Vincent, par la lettre G celui de Guillaume.

Première règle

[210]. — *Prima regula est quod, circa panem, minus decet abstinentiam facere, quia non est cibus super quo appetitus soleat adeo deordinari et tentari sicut fere in aliis cibis.*

(11) M. H., *S. Ignatii epist.*, t. I, p. 506 et 505 (les notes 22 et 23 sont à rectifier). — On pourrait objecter que la dite lettre a été rédigée par le Père Polanco, et que les deux citations sont dues à son érudition personnelle. — Il reste que la lettre aux étudiants a été écrite sur l'ordre et sous le contrôle du saint, et qu'il a pu signaler lui-même ces textes à son secrétaire, s'il connaissait l'*Épître* de Guillaume, — ce que pourra éclairer la suite de notre étude.

V. — *Hoc autem habeas pro regula generali* (12), *ut saltem de pane comedas sufficienter, quantum natura requirit, specialiter dum jejunas, nec unquam credas diabolo suadenti tibi facere abstinentiam de pane...* [Aux lourdeurs d'estomac, aux troubles de la digestion, on pourra connaître s'il y a excès]. *Igitur comede satis de pane, sic tamen ut, post comestionem, sis paratus legere, scribere, vel orare* (c. VI, p. 357).

De part et d'autre, la raison du conseil est identique : le pain aiguillonne moins l'appétit (13). Elle demeure toutefois implicite chez Vincent. Elle l'est également chez l'Abbé de Saint-Thierry. On le verra à propos de la troisième règle [212].

Seconde règle

[211]. — *In potu videtur commodior abstinentia quam in pane. Ideo debet quisque multum advertere ut quod est fructuosum admittat et quod nocivum expellat.*

V. — *De potu vero nescio tibi regulam ponere, nisi quod paulatim te restringas de die in diem minus bibendo, ita tamen quod non sitias nimis die et nocte. Speciatim autem, cum potagium comedis, potes facilius transire cum potu temperato, ita tamen quod sufficiat ad cibi digestionem* (c. VII, p. 358).

En proposant pour règle de tendre à boire de moins en moins, Vincent indique en somme un exercice de pénitence. — Ignace disait de même, au sujet des mortifications de ce genre, « le plus est le mieux » [83-84] (14) ; mais ici il demeure sur le terrain de la tempérance, conformément aux principes du *Fondement* : user des créatures dans la mesure où elles aident, s'en abstenir dans la mesure où elles nuisent [23].

Troisième règle

[212]. — *In aliis cibis debet diligentius et integrius servari abstinentia, quia in illis solet magis deordinari appetitus et ten-*

(12) Variante : *pro regula* DE CIBO *generali*, le pain, élément fondamental de l'alimentation monastique.

(13) Dans le c. XLII, ajouté par une main inconnue à la *Vitis mystica* de S. BONAVENTURE (*Opera omnia*, Quaracchi, t. VIII, p. XLIII-XLIV, et p. 217; cf. PL, t. CLXXXIV, col. 718, n. 137), on lit : *Non ita facile mensura in cibis vilibus exceditur, ubi sapor non decipit, sicut in cibariis laute praeparatis et saporibus alteratis.*

Cujus vitii abusiones, observe l'auteur, *hoc versu notantur :*

Praepropere, laute, nimis ardenter, studiose.

Chaque adverbe est ensuite commenté. De là bien des analogies, qu'il est inutile de relever ; p. 216-218 (PL, col. 716, n. 135).

(14) Plus haut, p. 3, et plus loin, p. 20.

tatio promptius insistere (15). *Et ita potest in illis dupliciter abstinentia servari : primo, cibis grossioribus assuescendo, secundo, delicatis, si illis vescimur, parcius utendo.*

V. — *Si tibi Dominus donaverit, potes facere quasdam mirabiles abstinentias Deo gratas... Si est tibi cibus insipidus... noli apponere sal... Similiter, quaecumque salsamenta, quae ad nihilum valent nisi ad gulae excitationem, dimittere occulte potes. Similiter caseum, fructus et hujusmodi sicut nectar... et caetera quae non sunt necessaria de salute, imo frequenter est noxium, dum* [*non*] (16) *prodest quod delectat* (c. VIII, p. 360).

G. — *Observandus est sumendi tempus et modus, cibi quantitas et qualitas : fugienda superflua et adulterina condimenta... De condimentis sufficiat, obsecro, ut comestibiles fiant cibi nostri, non etiam concupiscibiles vel delectabiles* (c. XI, n. 33, col. 329; D, n. 59).

Guillaume vise à la pénitence ; Vincent lui aussi de façon plus évidente. Ignace, de nouveau, en vue d'assurer la tempérance, met en garde contre une tentation d'ordinaire plus vive à l'égard des mets plus délicats. Il indique en même temps le moyen d'acquérir cette vertu.

Des recommandations analogues se lisent chez tous les ascètes.

Ludolphe le Chartreux, que saint Ignace lut, en tout ou en partie, lors de sa conversion, accumule les citations d'auteurs païens et de docteurs chrétiens et conclut : *Expedit ut non solum in delicatis, sed etiam in vilibus escis, concupiscentia inordinata vitetur* (17).

Saint Basile, plus proche du texte qui nous occupe, écrit : *Sic autem servanda est temperantiae ratio, ut alimentis vilioribus et ad vitam necessariis quantum necessitas postulat utamur, in eisque capiendis satietatis damnum vitemus, — et ab his quae ad voluptatem parata sunt prorsus abstineamus* (18).

(15) Le texte actuel de l'autographe comporte ici une coquille : l'appétit est plus porté à se dérégler, *como la tentación en* INVESTIGAR. C'est évidemment *instigar* qu'il faut lire. L'exigent à la fois la logique, la version de LEFÈVRE, *solet tentatio promptius insistere* (plus haut), la *versio prima* (mêmes expressions) et la vulgate, plus large en sa traduction : *cum inimico* AD TENTANDUM *major subministretur occasio.* L'exemplaire espagnol de Bordeaux donne d'ailleurs *instigar* (*Ex.*, p. 412 a).

La traduction du R. P. ROOTHAAN maintient la faute : *tentatio ad investigandum promptior*, quitte à ajouter entre crochets cette glose : *ad excogitandas et quaerendas lautitias* [212].

(16) Le *non* que nous ajoutons, exigé par le sens, est restitué par quelques éditions.

(17) *Vita Christi*, Lyon, 1522, p. I, c. LXXI, fol. 168. — Texte espagnol de MONTESINO, *Ex.*, p. 86 ; Dom Fl. BROQUIN, *La grande vie de J. C.*, 7 vol., Paris, 1870-1873, t. III, p. 475 ; cf. p. 471-476.

(18) *Regulae fusius tract.*, Interr. XVIII, PG, t. XXXI, col. 966. — Saint

Ignace évite la rigueur de ces derniers mots, des raisons de santé, d'urbanité ou de charité pouvant requérir, surtout pour des retraitants appelés à rester en contact avec le monde, une conduite différente.

Quatrième règle

[213]. — *Quanto magis homo subtraxerit sibi de cibo convenienti, modo* [*in*] *infirmitatem non incidat, tanto citius consequetur medium quod in comedendo servandum est. Primo quia qui se sic disponit ac praeparat sentit saepius* (19) *internas illustrationes, consolationes et divinas inspirationes ad agnoscendum illud medium. Secundo, quia, si sic abstinens non sit tanta dispositione et fortitudine corporis quam sufficiat exercitiis spiritualibus* (20), *facile intelligit quid sustentationi corporis conducat magis.*

V. — *Ut autem non excedas in sumptione cibi et potus, debes naturam tuam diligentissime examinare, quanto cibo et potu valeas sustentari, ut scias judicare inter superfluum et necessitatem...* (21) *Et in hoc poteris experiri quantum natura requirit, vel quid sit illi superfluum : si tempore binae refectionis post nonam inveneris te gravatum et in stomacho sentias quemdam ardorem, ut orare scribere vel legere nequeas, communiter hoc accidit propter excessus; si idem sentias post matutinas... si etiam quando jejunas... Igitur comede satis de pane, sic tamen ut post comestionem sis paratus legere, scribere vel orare... Cogita igitur tuae naturae sufficientiam modo praedicto vel aliter, prout te docebit Altissimus, a quo debes simpliciter postulare... Quando per negligentiam excesseris, non sinas absque poenitentia digna pertransire* (c. VI, p. 357).

BONAVENTURE écrit : *Cibaria quae magis provocant ad gulam quam ad sustentationem naturae semper devita... et semper in omni cibo et potu superfluitatem et aviditatem devita, ut etiam post comestionem videaris esurire et famelicus esse, si vis in aeterno convivio saturari ; Regula novitiorum*, c. VI, n. 2, et c. IV (*Opera*, Quaracchi, t. VIII, p. 482, 483. — Thomas DE FROIDMONT conseille de même : *Ita manduca ut semper esurias ; ita comede ut semper habeas famem*; *Liber de modo bene vivendi*, c. XXIV, n. 72, PL, t. CLXXXIV, col. 1244. — Ce précepte de « rester sur sur faim » est-il bien adapté, hors le cas de grâce spéciale, dont l'hagiographie fournit quelques exemples, aux besoins réels de jeunes gens, et à celui d'ouvriers apostoliques en plein travail ?

Voyez aussi le pseudo-BONAVENTURE cité plus haut, p. 7, n. 13, et l'*Imitation*, livre de chevet de s. IGNACE, l. III, c. XXVI, n. 4.

(19) Autographe : *muchas veces sentirá...* — Plus haut, p. 4, n. 8.

(20) « Pour les exercices spirituels », parce que le livre est rédigé à l'usage des retraitants.

(21) Suit la phrase transcrite plus haut, p. 7 : *hoc autem habeas pro regula generali* (sur l'usage du pain).

Ignace n'a pas cru nécessaire d'observer qu'on reconnaîtrait les excès de table aux embarras d'estomac. Il omet, non certes qu'il la dédaigne, la suggestion de saint Vincent, « punir toute faute », suggestion formulée par Guillaume dans un chapitre précédent (22). Pour prévenir fautes ou erreurs, il indique par contre un de ces moyens que Vincent désignait de façon si vague : *vel aliter :* le procédé consiste à pratiquer quelques rigueurs, voire quelques excès temporaires de mortification, dont l'effet est double ; par leurs conséquences naturelles, ils renseignent sur le juste milieu à tenir ; par leur générosité, ils méritent des grâces de lumière. Ainsi Ignace avait-il agi lui-même, au début de sa conversion, s'interdisant d'abord, entre autres austérités, l'usage de la viande (23). Le plus intime de ses premiers amis, Pierre Lefèvre, écrit pour sa part : « Quant à la tempérance, j'ai éprouvé bien des difficultés, et ne réussis pas à trouver la paix, jusqu'à l'époque où je fis les *Exercices*. Je passai alors six jours sans aucune nourriture, ni d'autre boisson que celle que l'on prend habituellement à la communion, à savoir un peu de vin, bien que je n'aie communié [durant ce temps] qu'une fois » (24).

Vincent recommande le recours à la prière ; Ignace indique en outre le moyen de la rendre plus efficace : joindre à la prière des lèvres, qui coûte peu, celle de la chair, en pratiquant à l'essai quelques larges restrictions. De fait, qui redoute toujours de se restreindre trop risque fort de ne le faire jamais assez.

Cinquième règle

[214]. — *Tempore prandii poterit considerare Christum cum discipulis suis comedentem et bibentem, et alios respicientem et alloquentem, ac illum nitetur imitari, ita quod praecipua pars intellectus sit detenta et occupata consideratione Domini Nostri Jesu Christi, et minor pars sustentando corpori, ut ita quilibet capiat fructum* (25) *et ordinem gubernandi se.*

V. — *Cogita quam innumerabiles sunt pauperes qui ad delicias maximas reputassent, si habuissent tantummodo panem quem tibi cum aliis cibariis Dominus ministravit. Ita enim veraciter potes*

(22) Chapitre x, n. 29, col. 326 ; — texte cité plus loin, p. 14.

(23) *Acta antiquissima*, n. 19, 27 (*Fontes narrativi de s. Ignacio*, Rome, MH, 1943, p. 388, 400).

(24) MH, *Fabri monumenta*, Madrid, 1914, *Memoriale*, n. 11, p. 494.

(25) Au lieu de *fructum*, le sens demande *formam* (l'exemple, le modèle), que donne en effet la *versio prima* (*Ex.*, p. 415). — Cette traduction corrige heureusement *pars praecipua*, *minor pars intellectus*, et *ita quod*. Elle leur substitue : *ita ut praecipue intellectus sit occupatus in consyderatione Christi et minus in sustentando corpore*. Retouches de style.

cogitare quod Christus est qui tibi dedit, imo plus, quod in mensa tibi servivit. Vide ergo cum quanta disciplina, cum quanta reverentia, maturitate et tremore debes in mensa consistere, ubi vides praesentialiter Dominum tuum in propria persona ministrare (c. VIII, fin, p. 362).

Les deux ordres de pensée sont ici nettement différents : saint Vincent réclame une tenue parfaite, par respect pour la présence du Christ, comme aussi par reconnaissance pour la bonté dont il fait preuve en nourrissant, bien plus, en servant lui-même son serviteur; — Ignace demande que l'on s'applique à penser au Christ, pour l'imiter en tout, ce à quoi doivent décider les exercices des trois dernières semaines, et pour maintenir l'union de cœur avec lui, autant que faire se pourra.

Cette invitation à maintenir l'union se lit chez Guillaume au début du même chapitre : *A spiritualibus exercitiis in corporalia nunquam longe vel in totum recedatur, sed facile ad ea posse redire animus assuescat et, cum illis se mutuat, istis semper inhaereat* (n. 32, col. 328; D,.n. 57). Ainsi devait parler le disciple qui écrivait à la louange de l'Abbé de Clairvaux : *privilegio majoris gratiae, simul et totus quodam modo exterius laborabat et totus interius Deo vacabat* (26), — exactement comme Jérôme Nadal affirmait du fondateur de la Compagnie qu'il se révélait contemplatif jusque dans l'action : *simul in actione contemplativus* (27).

Sur ce point de l'union continue, de la « familiarité divine », entre Bernard, Guillaume et Ignace, les affinités sont profondes.

Sixième règle

[215]. — *Tempore prandii rursus potest considerari vita sanctorum, vel aliqua pia contemplatio fieri super negotio spirituali expediendo* (28), *ut sic, spiritui intenti, minus sentiamus delectationem cibi corporalis.*

V. — *Pulsato campano... refectorium introibis... Cor tuum etiam praeparabis ad intelligentiam lectionis quae legitur in*

(26) *S. Bernardi vita*, l. I, c. IV, n. 23, PL, t. CLXXXV, col. 240.

(27) MH, *Epistolae P. H. Nadal*, Madrid, 1905, t. IV, p. 651.

(28) Le *Coloniensis* est ici sûrement fautif. Quelques mots sont tombés, car penser à un prochain ministère, *negotium spirituale expediendum*, ne peut être qualifié de *pia meditatio*. De fait, la *prima* porte : *potest considerare vitam sanctorum, vel aliquam piam contemplationem, vel cogitet super aliquo negocio spirituali agendo.* — Le mot *piam* manque dans l'exemplaire B de la *prima*, reproduit par les MH; il est attesté par l'exemplaire A.

La *prima* substitue *iterum* à *rursus*, et supprime le passage incorrect du tour impersonnel, *potest considerari*, au personnel, *ut sentiamus* (*Ex.*, p. 417); elle le corrige également dans la huitième règle [218].

mensa, vel, si lectionem non habeas, ad meditationem aliquam spiritualem, ut NEQUAQUAM TOTUS COMEDAS, *sed* CORPORE SUAM REFECTIONEM HABENTE, *anima nullatenus defraudetur* (c. VIII, début, p. 359).

G. — *Cum manducas*, NEQUAQUAM TOTUS MANDUCES, *sed*, CORPORE TUO SUAM REFECTIONEM PROCURANTE, *mens suam non negligat, sed de memoria suavitatis Domini, vel Scripturarum aliquid quod eam pascat meditando, vel saltem memorando, secum ruminet et digerat* (c. XI, n. 33 ; D, n. 59).

En ces trois textes, les pensées sont sensiblement identiques. — Homme d'action, Ignace autorise toutefois à songer aux œuvres dont on s'occupe pour l'instant.

Chose curieuse ! S'il a connu l'opuscule de Vincent, il devait être tenté de s'approprier son expression énergique, *nequaquam totus comedas* ; or elle manque chez lui et se retrouve par contre chez leur commun devancier, Guillaume, *nequaquam totus manduces*, avec la même indication, *corpore suam refectionem procurante*. Elle rend, de la part de Vincent, un emprunt à peu près certain (29).

Septième règle

[216]. — *Super omnia caveas ne nimis intentus sis cibo, nec festinanter sumas cum impulsu appetitus, sed in omnibus elabores tui ipsius dominium plenum possidere tam in modo comedendi quam in mensura.*

V. — *Sis etiam attentus ne sis de illis qui finem non faciunt in edendo ; imo quam citissime poteris te expedias, servata debita honestate, ut magis lectioni possis attendere* (c. VIII, c. finem).

G. — *Observandus est sumendi modus et tempus, cibi quantitas et qualitas... sumendi modus, ut non effundat qui comedit super omnem cibum animam suam, tempus, ne ante horam, qualitas, uti quibus utitur communitas* (c. XI, n. 33) (30).

Divergences notables : Vincent condamne une lenteur excessive ; il invite à se hâter, sans excès, pour donner son attention à la lecture conventuelle ; — Ignace condamne un empressement dû à la voracité.

Derechef, avec Guillaume, il recommande en outre de n'être pas tout « à la mangeaille » (31), et de se maintenir pleinement maître de

(29) L'emprunt est net chez s. BONAVENTURE, bien que la citation ne soit pas littérale : *cum comedis, non totus comedas, sed attende lectioni, si fueris in loco ubi legatur ; si vero non legitur, ibidem cogita de Deo, ut uterque homo sit propria refectione refectus ; Regula novitiorum*, c. V, n. 1 (*Opera*, t. VIII, p. 481).

(30) Texte plus correct en sa concision : *qualitas, qualibus utitur communitas ;* D, n. 59, p. 108.

(31) « Je desire fort qu'on ne parle point de la mangeaille parmi nous ; mangeons à la bonne foy ce qui nous sera présenté, qu'il soit à nostre

soi, *plenum sui ipsius dominium*. Cette maîtrise passée en habitude est la vertu même : la tempérance.

Huitième règle

[217]. — *Ad expellendum inordinationem, multum confert quod, post prandium vel alias* (32), *quando non sentis appetitum comedendi, consideres tecum et deliberes de refectione proxime futura. Ita, singulis diebus, quantitatem praescribes quam nullo modo excedas, quocumque appetitu vel tentatione instigante. Imo, ut magis vincas omnem appetitum inordinatum et tentationem inimici, si tentaris ad plus capiendum, cape minus.*

V. a. — *Ut autem non excedas in sumptione cibi et potus, debes naturam tuam diligentissime examinare, quanto cibo et potu valeas sustentari, ut scias judicare inter superfluum et necessitatem* (c. VI, p. 357).

b. — *Quandocumque aliquis bolus gratus tibi circa finem apponitur, istum dimitte propter Deum... Et ut melius et facilius possis a quibuscumque volueris abstinere, ponas in corde tuo, quando vadis ad mensam, quod, pro peccatis tuis, debes in pane et aqua abstinere* (c. VIII, med., p. 360).

gout ou non ; pourvu que nostre sac à vers se soustienne, c'est assez... La sobrieté est de manger selon sa necessité, rien de plus, chacune selon sa portée ; les melancoliques pour l'ordinaire mangent plus que les autres. Voila, par exemple, deux personnes : l'une est fort alterée et boira deux verres de vin ; l'autre, qui l'est moins, si elle en boit autant, elle manque à la sobrieté et à la temperance. Il en est de mesme du manger » ; François DE SALES, *Vrais entretiens spirituels*, Appendice, *Œuvres compl.*, édit. d'Annecy, t. VI, p. 452-453.

Voyez en outre s. BASILE, *Regulae fusius tract.*, Interr. XIX, PG, t. XXXI, col. 968-969 ; — abus à éviter dans la réception des hôtes, Interr. XX, col. 969-976.

Sur quelques excès monastiques, s. BERNARD, *Apologia ad Gullielmum*, c. IX, PL, t. CLXXXII, col. 909-912 ; — critique des sujets exigeants et immortifiés, *In Cant.*, serm. XXX, n. 10-12, t. CLXXXIII, col. 938-940.

Sur la difficulté d'une pleine maîtrise de soi en ce domaine, s. AUGUSTIN, *Confess.*, l. X, c. XXXI, PL, t. XXXII, col. 797-799.

(32) La comparaison des différents textes des *Exercices* révèle de nouveau que le *Coloniensis* a laissé tomber quelques mots : *vel post coenam.* — Elle révèle en outre, dans la vulgate, une altération : ANTE *prandium aut coenam* au lieu de *post*, — vraisemblablement parce que, avant, assez longtemps avant le repas, l'appétit ne se fait pas encore sentir, comme l'expriment les mots qu'elle maintient, *et quacumque hora nulla esuries sentitur*. En fait, Ignace suppose la tempérance observée dans le repas qu'on vient de prendre, et invite à régler, précisément alors, *vel alias*, la mesure convenable pour le repas prochain, quitte à tenir compte, évidemment, du travail à fournir et de la fatigue à prévoir.

Le premier conseil de saint Vincent (V. *a*), déjà transcrit plus haut [213] est un avis général : pour juger de la nourriture qui lui convient, à chacun d'examiner l'état de langueur ou de vigueur qui résulte pour lui de telle ou telle mesure. — Ignace suggère autre chose : chaque jour, alors que l'appétit n'aiguillonne pas encore, se fixer la mesure qu'on s'interdira de dépasser sous quelque prétexte que ce soit ; bien plus, si l'on est tenté de manquer à cette résolution, prendre moins, de manière à remporter sur le tentateur une victoire, au lieu de se borner à ne pas lui céder, — tactique énergique, conduisant à la pleine maîtrise de soi, *plenum sui dominium* [217].

En invitant à se souvenir, avant le repas, des péchés passés (V, *b*), saint Vincent rappelle un motif de pénitence. — Ignace demeure sur le terrain de la tempérance : *ad expellendum inordinationem*. Des mortifications que peuvent requérir soit le repentir des fautes antérieures, soit la compassion pour les tortures endurées par le Sauveur, soit toute autre intention, il traite, nous l'avons dit, en sa « dixième addition » [87], et l'on a vu la règle qu'il propose : le plus est le mieux ; *quo plus eo melius* (33).

Guillaume de Saint-Thierry ne prescrit pas explicitement de se fixer, avant chaque repas, la mesure qu'on s'interdira de dépasser ; mais il fait cette recommandation qui concorde pleinement avec la pratique personnelle et avec les avis de saint Ignace (34) :

G. — *Mane, praeteritae noctis fac a temetipso exactionem, et venturae diei tu tibi indicito cautionem. Vespere, diei praeteritae rationem exige, et supervenientis noctis fac indictionem... Singulis horis... sua distribue exercitia... spiritualia... corporalia... in quibus sic exsolvat omne debitum spiritus Deo, corpus spiritui, ut, si quid fuerit intermissum, si quid imperfectum suo modo, suo loco, suo tempore, non abeat impunitum vel irrecompensatum* (c. x, n. 29, col. 326) (35).

Transcrivons encore quelques ligne de la *Lettre d'or*.

Disce, secundum communis intituti leges, tu tibi praesse et VITAM ORDINARE, *et mores componere, et temetipsum judicare, teipsum apud teipsum accusare, saepe etiam condemnare, nec impunitum dimittere* (c. x, n. 28, col. 326 ; D, n. 52).

Si nous reproduisons maintenant le titre des *Exercices*,

(33) Ici encore, le *Coloniensis* paraît avoir omis un mot. *Poenitentia est eo major quo subtractio major* est en effet une tautologie. Il faut, comme dans le paragraphe suivant, ou *potior*, ou *major* et *potior*, comme dans l'autographe, *más major y mejor* [83], *quanto más y más mejor* [84]. *Quo plus eo melius* est la traduction de 1541.

(34) *S. Ignace, directeur d'âmes*, c. VI, p. 121-130.

(35) D, n. 53 : *Venturae diei tu tibi indicito canonem.*

Exercitia spiritualia
ut homo vincat seipsum
et ORDINET VITAM SUAM,
quin se determinet ob ullam affectionem quae deordinata sit [21, cf. 1],

peut-être tel ou tel lecteur sera-t-il porté à penser qu'Ignace doit à Guillaume l'idée même de son petit livre. — L'hypothèse est insoutenable, puisque, dès son arrivée à l'université d'Alcala, en 1526, époque où sa médiocre connaissance du latin ne lui permettait guère d'abondantes lectures, le saint donnait déjà « les *Exercices* » (36), pour obtenir des âmes généreuses qu'elles réforment leur vie et l'ordonnent strictement à la gloire de Dieu.

Par contre, on conçoit que l'*Épître aux Frères du Mont-Dieu*, un peu plus tard, ait attiré son attention : après sa conversion, il avait songé à entrer chez les Chartreux ; la lettre se recommandait du nom du grand réformateur, saint Bernard ; parée d'un titre qui pouvait la faire passer pour un exposé authentique de la règle cistertienne, *De vita solitaria*, elle lui promettait beaucoup mieux que les renseignements obtenus à Loyola par un domestique. Il est donc possible qu'à Salamanque ou à Paris, au cours ou à la fin de ses études, alors qu'il remaniait son texte et s'appliquait notamment à y rendre plus sensible le rapport de chaque partie avec les principes formulés, à la même date, en sa *Méditation fondamentale*, sur la fin de l'homme et sur la règle suprême de son activité (37), — « se servir de toutes choses dans la mesure où elles l'aident à atteindre sa fin, s'en détacher dans la mesure où elles l'en détournent » [23], — il est possible que l'expression de Guillaume l'ait séduit : « ordonner sa vie ».

Que de fois, précisément, parce qu'on retrouve chez eux des idées très chères, on emprunte à d'autres les mots qui les expriment de façon heureuse : les mots que l'on cherchait encore !

Saint Vincent faisait-il autre chose, lorsqu'il adoptait telle quelle la formule de Guillaume : *Nequaquam totus comedas !* Ne soyez pas tout entier à la mangeaille ! (38)

(36) *Acta antiquissima*, n. 57 (*Fontes narrativi*, t. I, p. 440-442).

(37) Comme il appert, en particulier, de ses règles sur l'élection [169, 178-189], et des 2e, 7e et 8e règles de la tempérance [211, 216, 217]. — Voyez nos *Étapes de rédaction des Exercices*[7], p. 21 sv.

(38) Plus haut, p. 12, n. 31.

Signalons encore, nous ne disons pas les emprunts, mais les accords que voici.

Cella terra sancta est, écrit GUILLAUME, *in qua Deus et servus ejus saepe colloquuntur sicut vir ad amicus suum* (c. IV, n. 11, col. 314). — En son « premier exercice », IGNACE définit ainsi le « colloque » qui doit

Quant au *vitam ordinare*, disons-nous, la dépendance d'Ignace à l'égard de Guillaume est possible, mais nullement certaine. Il était en effet facile au saint d'adopter cette expression de lui même : elle caractérisait si bien le but de ses efforts depuis sa conversion ! D'autres ascètes pouvaient également la lui fournir ou la lui suggérer, Gérard de Zutphen, par exemple, et Jean Mombaer.

Avant de traiter de l'examen particulier, sujet qui devait retenir l'attention d'Ignace, Gérard consacre un chapitre aux *affectiones inordinatae* (39).

L'idée d'ordre est plus accentuée chez Jean Mombaer. En son *Rosetum*, dans le prologue de son *Ordinarium vitae religiosae*, il écrit :

Angelorum vita ordinatissima est... Quorum vitae qui conformari voluerit... eorum instar se ordinare debebit, ut scilicet bene se ordinet ad superiores, proximum, seipsum, nam sic ordinate vivere est recte in Religione juxta Bernardum degere, qui ait : Aestimo quod in Religione bene vivis, cum ordinabiliter vivis (40).

Cette dernière sentence attribuée à saint Bernard ne serait-elle pas plus exactement un résumé des vues de Guillaume en sa *Lettre d'or*, que Mombaer cite fréquemment ? — Nous serions portés à le croire.

En tout cas, un accord curieux inclinerait à penser qu'Ignace a connu le *Rosetum* (41).

En un long paragraphe, Mombaer insiste sur la *consideratio provida :* « examen de prévoyance », dit-on aujourd'hui. Négliger cet exercice constitue d'après lui le plus grand obstacle au progrès ;

terminer méditations et contemplations : *Colloquium proprie fit quando amicus amicum alloquitur, vel servus dominum suum* [54] (*Ex.*, p. 584).

Parmi les sentences du saint relevées par ses biographes, se lit celle-ci : « Changer de lieu n'est pas changer de mœurs », etc. (dans notre *S. Ignace, directeur d'âmes*, c. XII, p. 305). — On la trouve, sous une forme équivalente, dans la *Lettre d'or* : *Qui aegritudinem animi migrando de loco ad locum effugere nititur... locum mutat non animum ;* l. I, c. IX, n. 25, col. 324.

(39) *Opuscula duo*, Cologne, 1539, *De spiritualibus ascensionibus*, c. LII et LIII.

(40) J. MAUBURNI *Rosetum exercitiorum spirit.*, Milan, 1603, Titulus III, Ordinarium vitae relig , p 71-72.

(41) Analogies et différences entre les petits traités de Gérard DE ZUTPHEN, le *Rosetum* de J. MOMBAER et les *Exercices*, ont été signalées déjà par le Père WATRIGANT, *La genèse des Ex.*, Amiens, 1897, p. 59-69, 96-102, 108-109. — Le Père CODINA, de façon un peu rapide, ce semble, s'est prononcé contre la probabilité d'une dépendance quelconque à la charge de s. IGNACE ; *Ex.*, p. 126-131, 135-136.

aussi doit-il être pratiqué assidûment par chacun, *ne ut animal stolidum et non ruminans immundus habeatur*, pour ne point donner prise au reproche de se conduire en animal (42). Or qui a pratiqué et aussi chaudement recommandé cet exercice que saint Ignace ? Un de ses familiers, Louis Gonzalez, attestait : « Notre Père donnait l'impression de se conduire en tout par la raison... Cette règle, il l'appliquait en toute occasion et l'inculquait aux autres. La fidélité à l'observer, disait-il, est ce qui distingue l'homme de l'animal. Tel est le trait le plus caractéristique ou l'un des plus caractéristiques de notre Père » (43).

Revenons à Vincent Ferrier.

III. — Les Mystères de la vie du Christ

Le R. P. Brettle estime la dépendance de saint Ignace à l'égard de saint Vincent nettement prouvée d'autre part par la correspondance qu'il relève entre les *Mysteria vitae Christi* [261-312], sommaires de méditations très concis, annexés aux *Exercices,* et le petit *Tractatus de vita Christi*.

Sa démonstration est ici particulièrement déficiente. Les correspondances signalées sont en effet trop générales : l'ordre des méditations est commandé par l'ordre des faits évangéliques ; le choix des sujets est loin d'être identique ; l'accord est même plus sensible entre Ignace et Ludolphe le Chartreux († 1377) ; aucune concordance topique ne témoigne d'un emprunt (44).

Ou plutôt il en est une ; mais elle prouve... un emprunt à la charge de Vincent.

(42) *Rosetum*, Titul, II, c. IV, § IV, p. 66.

(43) *Mémorial* de L. Gonzalez, n. 300, dans *Fontes narrativi de s. Ignacio*, Rome, Mon. hist. S. J., 1943, t. I, p. 702-703. — Comme type d'examen de prévoyance, voyez la lettre adressée en 1556 au même Gonzalez ; *Epist. et instr. s. Ignatii*, t. X, Madrid, 1910, p. 505-510, spécialement p. 511, n. 3-4.

(44) L'opuscule de s. Vincent est rédigé en catalan. Néanmoins, — ce que contestait le P. Codina (*Los origenes*, p. 222, n. 18), — s. Ignace aurait pu le lire en cette langue ; mais, observe judicieusement le P. Dudon, la *Contemplació* est fort brève ; comment Ignace aurait-il tiré de là 300 pages in-4° de notes ? (*Acta ant.*, n. 11 ; *Fontes narr.*, t. I, p. 376). Comment aurait-il pu y cueillir des paroles de Jésus et de Marie, pour les transcrire en couleur rouge et bleu en son cahier, puisque Vincent Ferrier ne rapporte quasi pas de paroles du Seigneur ou de sa Mère ? Enfin, *Vita Christi*, c'est le titre même du livre [qu'Ignace déclarait avoir lu et le titre du livre] de Ludolphe ; sauf le P. Brettle, qui donc communément a appelé *Vita Christi* la *Contemplació ? (Arch. hist. S. J.,* 1935, t. IV, p. 109).

Le R. P. Brettle, en effet, insiste sur l'apparition à la Vierge Marie, après la résurrection du Sauveur. Or voici les textes des *Exercices*, du *De vita Christi* et de la *Grande vie*.

[299]. — *Primo apparuit Virgini Mariae, quod, licet non dicatur in Scriptura, satis putatur dictum, dum dicitur tot aliis apparuisse. Supponit enim Scriptura nos habere intellectum, juxta illud : Vos adhuc sine intellectu estis* (*Mt.* XV, 16) (45).

V. — *Post resurrectionem suam, Christus gloriosae Virgini Mariae, matri suae, apparuit, quamvis in evangelio de hoc non fuit mentio ; sed expresse affirmant sancti doctores, et imprimis S. Ambrosius in libro De virginibus et quidem sumopere conveniens fuit Christum Matrem suam ante omnes alios visitare et consolari, quae prae ceteris de ejus morte condoluerat* (46).

L. — *De hac apparitione... nihil in evangelio habetur; sed ideo ipsam posui... quia sic pium est credere, prout in quadam legenda de resurrectione Domini plenius continetur. Dignum namque erat ut matrem pre ceteris visitaret... quae pre ceteris plus dilexit... plus de ejus morte doluit, plus dolore afflicta ejus resurrectionem expectavit... Hoc etiam testatur Ambrosius dicens* (l. III *De virginibus*) : *Vidit Maria resurrectionem Domini ; prima vidit et credidit... Unde et Anselmus... Sedulius... Ignatius* [*Antiochenus*]... (47)

Puisque saint Ignace, à Loyola, lut la *Grande vie* et la *Légende dorée*, qui mentionne aussi cette première apparition, il est fort vraisemblable qu'il dépend ici de Ludolphe ou de Jacques de Voragine (48), ou de l'un et l'autre à la fois. En tout cas, il traduit sa conviction à sa manière et de façon énergique : refuser d'admettre que le Christ ait apparu d'abord à sa Mère bien-aimée serait se montrer sans intelligence !

Quant à Vincent, il s'est simplement approprié les expressions de Ludolphe et son appel « aux saints docteurs, en premier lieu, à saint Ambroise ». Il l'a fait, assurément, parce que lui non plus

(45) Texte de la *versio prima* (*Ex.*, p. 497). — Le *Coloniensis* ne donne pas les *Mystères du Christ*, sans doute parce qu'ils peuvent être suppléés par le texte même des évangiles, pour des âmes initiées à l'oraison mentale.

(46) *S. Vicente Ferrer*, p. 135.

(47) *Vita Christi*, Lyon, 1522, p. II, c. LXX, fol. 372. — La référence *De virginibus*, l. III, manque en cette édition et en plusieurs autres. Le texte, d'interprétation douteuse, appartient en réalité au *De virginitate*, c. III, PL, t. XVI, col. 270 ; cf. col. 269, note c. Cet opuscule était alors souvent annexé au l. III du *De virginibus* ; *ibid.*, col. 263-266. — Sur l'apparition à Marie, *Ex.*, p. 67 et p. 418, n. 1 ; — Dom Fl. BROQUIN, *La grande vie de J. C.*, t. VII, p. 26-28.

(48) Texte espagnol, *Ex.*, p. 67. — *La légende dorée*, trad. T. DE WYZEWA, Paris, 1911, p. 205.

n'était pas « sans intelligence », c'est-à-dire sans cette charité développée dans les âmes par le Paraclet, charité qui leur fait comprendre et partager, en de pareils sujets, les délicatesses du Cœur de Dieu : *qui adhaeret Deo unus spiritus est* (49). Que l'Idéal des fils puisse manquer au devoir de consoler, à l'heure de son triomphe, celle qui s'est associée si amoureusement à ses tortures, l'Idéal des mères, quel cœur de saint surtout pourrait l'admettre?

Conclusion

Nous nous sommes appliqué à résoudre une question de dépendance ou d'emprunt.

La complexité du problème se comprend sans peine. Pénitence et tempérance, pour ne parler que de ces seuls thèmes, sont des sujets abordés par tous les ascètes (50). Comme les abus à dénoncer, les plus caractérisés notamment, sont partout les mêmes, comme les pratiques d'expiation, de correction ou de généreuse immolation, les plus prudentes surtout, sont en nombre limité, de simples rencontres, des accords fortuits sont inévitables. On peut évidemment disposer sentences et avis de ce genre selon l'ordre adopté par l'un ou l'autre de ces maîtres ; on accentue ainsi les ressemblances ; il faut se garder de conclure trop vite ! En fait, les dépendances ne peuvent être demontrées avec certitude que par des concordances très particularisées soit dans l'ordre original d'exposition, soit dans le choix des raisons, des expressions, des références.

Sauf meilleur avis, voici les conclusions qu'autorise notre enquête.

Saint Vincent a connu et utilisé la *Lettre d'or :* une référence explicite à ce texte, une formule identique, *nequaquam totus comedas*, nombre de suggestions semblables en font foi.

Que saint Ignace au contraire ait connu le *De vita spirituali* et le *De vita Christi*, aucun indice sérieux ne le prouve, — d'autant que les ressemblances entre sa rédaction et celle de Vincent s'expliquent aisément par l'identité des sujets traités et par la dépendance de sources communes : Guillaume et Ludolphe.

(49) I *Cor.* VI, 17. — Cf. s. Bernard, *In Cant.*, serm. LXXI, n. 6-10, PL, t. CLXXXIII, col. 1123-1126 ; Guillaume, *Ad FF. de Monte Dei*, l. II, c. III, n. 15-16, t. CLXXXIV, col. 348-349 ; D, n. 104-108, p. 144-146.

Cette « unité d'esprit » entre l'homme et Dieu est le fruit de l'ordre, *vitae ordinatio ;* parfaite, elle est la perfection même ; Guillaume, *ibid.*, n. 22, col. 352 ; D, n. 116, p. 152.

(50) Sur l'origine lointaine des pratiques et des règles que nous avons mentionnées, on trouvera intérêt à consulter P. Resch, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du* IVe *siècle*, Paris, Beauchesne, 1931, p. 211-230.

Par ailleurs, son originalité ne peut être contestée, ni quant à la distinction très nette qu'il a maintenue entre pénitence et tempérance, ni quant à la précision qu'il a donnée à ses conseils, ni quant à la tactique énergique qu'il recommande sur le point de la tempérance comme sur plusieurs autres, — ne pas se contenter de résister simplement au tentateur, mais se porter directement au contraire de ce qu'il suggère (51), — ni quant à la générosité à laquelle il invite en fait de mortification : « le plus est le mieux » (52), — dans la mesure de la discrétion, évidemment, et selon la mesure de grâce départie à chacun.

Cette dernière formule lui est strictement personnelle. Convient-il pour autant de lui attribuer la palme de la générosité ? — C'est une question que nous n'avons pas à trancher. Il est bien des formules analogues chez saint Vincent Ferrier. Il en est chez Guillaume de Saint-Thierry. Le titre de « bienheureux » lui est décerné « dans tout l'Ordre de Cîteaux et dans le diocèse de Reims » (53). Sa vie et ses œuvres, semble-t-il, le justifient pleinement.

H. Pinard de la Boullaye, S. J.

(51) Si le démon (ou la nature) incite à réduire le temps de l'oraison [12, 13], s'il avive certaines répugnances à l'égard de sacrifices plus ou moins pénibles, soit dès le début de la retraite [16], soit aux heures décisives de l'élection [157], soit en quelque période de désolation [319-321].

(52) Dixième addition [83-84] ; plus haut, p. 3 et p. 14, n. 1.

(53) J.-M. Déchanet, *G. de Saint-Thierry*, c. ii, § vi, p. 126.

LA DOCTRINE DU SACRIFICE DE L'ECOLE FRANÇAISE

On ne trouvera dans ces pages ni citations ni références aux écrits dont on expose la doctrine ; ce travail a été fait dans une thèse dont on ne donne ici que les résultats essentiels séparés de tout l'appareil scientifique qui les justifie.

Le problème

Celui qui aborde les textes de l'école française concernant le sacrifice risque d'éprouver quelque déception. Bérulle, intarissable sur l'incarnation, est fort concis sur la rédemption ; ses œuvres de piété traitent de l'Eucharistie de façon brève et touchent rarement son aspect sacrificiel ; celui-ci n'est considéré avec attention que dans un seul discours de controverse, œuvre de jeunesse antérieure au plein épanouissement du bérullisme. Sous le nom de Condren existe un ouvrage qui jouit d'une certaine notoriété, *L'Idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ Notre-Seigneur* ; mais sa préface déclare que seule la seconde des quatre parties du livre se rattache à Condren, et encore de façon indirecte, puisqu'elle ne fait que mettre en forme des notes d'auditeurs ; parmi ceux qui ont pris un contact sérieux avec l'ouvrage, rares sans doute sont ceux qui l'ont admiré ; plus d'un lecteur nous a avoué n'avoir pu l'achever et il laisse en effet une impression de médiocrité et de confusion. Si l'on prolonge l'etude jusqu'à monsieur Olier, la déception risque de s'aggraver ; chez lui sans doute les textes abondent : le *Traité des Saints Ordres* et *L'Explication des Cérémonies de la Grand'Messe de Paroisse* ne traitent guère que du sacerdoce et du sacrifice, et l'on y retrouve les grands thèmes de Condren, parfois exprimés avec bonheur ; l'impression d'incohérence subsiste pourtant, compliquée d'un malaise devant la fantaisie des commentaires sur les rites tant de l'Ancienne Loi que de la liturgie chrétienne. Généralement vénérée de ceux pour qui l'école française est une famille spirituelle, sa doctrine du sacrifice passe aux yeux de beaucoup pour une construction malheureuse, dépourvue de portée doctrinale.

Cette impression défavorable risque encore d'être aggravée par la constatation de divergences graves entre les interprètes. Deux noms, ceux de Monsieur Lepin et du Père de la Taille, suffisent à

rappeler aux connaisseurs de longues controverses. Le premier, dans sa thèse de 1897, *L'Idée du Sacrifice dans la religion chrétienne, principalement d'aprés le Père de Condren et Monsieur Olier*, exposait, en l'illustrant d'abondantes citations, la conception d'un sacrifice composé de diverses parties et s'étendant à toute la vie du Christ : l'oblation commençait avec cette vie pour ne finir jamais, l'immolation s'étendait de l'incarnation à la passion ; résurrection et ascension réalisaient la consommation et la messe la communion. Son grand ouvrage de 1926, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'â nos jours*, s'attachait à dégager de cette complexité une idée simple, celle du sacrifice oblation ; Monsieur Lepin soulignait le fait indéniable que la passion, de la part des hommes, est un crime et qu'elle n'a de valeur religieuse que par l'oblation invisible qu'en fait, le cœur du Christ ; il remarquait également que le sacrifice céleste, affirmé par l'école française, ne comportait à ses yeux aucune immolation ; il présentait l'oblation intérieure du Christ continuée au Saint Sacrement comme le fondement essentiel de la réalité du sacrifice eucharistique (tout en notant que cette oblation, de soi invisible, s'accompagne de rites commémoratifs de l'immolation du Calvaire).

Devant cette synthèse d'une impressionnante unité, le Père de la Taille a adopté une position complexe : sur certains points il a contesté l'interprétation de Monsieur Lepin, sur d'autres il l'a admise, mais, en refusant d'approuver la doctrine ainsi présentée : selon lui, Bérulle n'a pas regardé les abaissements du Christ avant la passion comme des éléments de son sacrifice ; et la passion n'est sacrifice que par l'oblation rituelle qui en est faite à la Cène ; pour toute l'école française le sacrifice comporte l'immolation autant que l'oblation. Condren et Olier, ajoute le Père de la Taille, ont eu raison d'affirmer que la consommation glorieuse du Christ est liée à son sacrifice dont elle est la récompense, mais ils ont excédé en faisant de cette consommation un élément du sacrifice. On ne peut davantage admettre leur conception d'un sacrifice céleste, qui suppose un « état de mort » durable et une oblation perpétuelle possédant un aspect extérieur ; or le ciel ne renferme aucun état de mort du Christ, aucun élément rituel et même aucune oblation, inutile étant donnée la suffisance du sacrifice de la croix, impossible même après l'acceptation de ce sacrifice que manifeste la résurrection. La messe ne suppose aucune obligation actuelle de la part du Christ, mais seulement celle de l'Eglise.

Ces critiques, qui n'ont pas été isolées, ont parfois amené les tenants de l'école française à se replier sur des positions réservées, affirmant que le but de l'école n'était pas théologique mais spirituel; par ailleurs le volume fameux de Bremond sur l'école française,

tout en évitant soigneusement de prendre parti sur ce problème théologique, présentait la spiritualité de Condren comme tout entière axée sur l'idée d'anéantissement, et telle est bien l'impression qui se dégage de son œuvre. Les critiques autrefois provoquées par les expressions excessives de Monsieur Olier se reproduisent alors à propos de Condren dont on oppose le pessimisme inhumain et antichrétien à l'optimisme foncier de la pensée bérullienne.

Le contraste entre ces diverses interprétations et entre ces jugements de valeur ont attiré notre attention sur ce problème. Notre étude, précédée de controverses qui ont eu l'avantage de poser avec précision un bon nombre de questions, étendue à des sources encore inexplorées, nous a permis, croyons-nous, d'aboutir à un tableau nuancé et relativement nouveau de la doctrine du sacrifice de l'école française.

Le cardinal de Bérulle

Le cardinal de Bérulle est encore très loin du système fortement charpenté qui sera celui de Condren ; que ce soit sur la vie terrestre du Verbe incarné, sur sa passion ou sur sa vie ressuscitée, il ne fait que préparer ce système et de façon très partielle.

Il inaugure de façon brillante ce qui sera l'une des originalités et des gloires les moins contestées de l'école française, la considération de l'oblation « primitive » et « perpétuelle » de Jésus. Il commente inlassablement le texte du Psaume 39 éclairé par l'Epître aux Hébreux : « Ingrediens mundum dicit... Ecce venio ». Cette oblation, commencée dès l'instant de l'incarnation et sans fin continuée, est présentée comme « fonction », un « office », le « premier exercice » de l'état d'hostie, après l'incarnation par où l'hostie est produite et sanctifiée. Mais Bérulle n'affirme jamais que cette oblation constitue l'essence du sacrifice du Christ (c'est, l'on s'en souvient. l'interprétation de Monsieur Lepin); il n'affirme même pas (comme le fera Condren) que cette oblation et la sanctification qui la précède constituent des « parties » du sacrifice. Sa dévotion à ce mystère prépare évidemment le système de Condren, mais ce système est encore à l'état d'ébauche (1).

(1) Bérulle a médité avec la même insistance les « anéantissements » de l'incarnation; suivant l'épître aux Philipiens, il distingue la « substance » et l' « économie » du mystère ; la première comporte un double anéantissement : celui de la divinité « anéantie » par son union à une nature créée et celui de cette nature privée de sa subsistence propre pour être assumée par la personne du Verbe ; l'économie ou « dispensation « du mystère comprend tous les abaissements de l'humanité du Christ : privation de la gloire qui lui était due, bassesses de l'état d'en-

Bérulle a magnifiquement exalté l'œuvre salvifique du Christ, mais il l'a rarement exprimée par la notion de sacrifice ; ses méditations sur la passion (au moins celles qui subsistent) sont assez brèves et n'éclairent guère la notion de sacrifice ni la nature de celui du Christ. On peut cependant noter quelques traits : l'immolation du Christ semble plus centrale parmi ses mystères que l'oblation qui lui est essentiellement subordonnée : le Christ ne peut s'offrir au Père sans s'offrir à ses vouloirs et donc à la passion et à la croix. Par ailleurs si Bérulle souligne avec force le lien qui rattache la Cène à la Passion, il ne déclare pas pour autant que l'offrande cérémonielle du Jeudi Saint soit nécessaire au caractère sacrificiel de la mort du Christ ; s'il ne contredit pas cette thèse maîtresse du *Mysterium Fidei*, il ne l'affirme pas, ne s'attachant pas à définir les éléments du sacrifice rédempteur: la thèse nous semble même contraire à sa pensée profonde ; à ses yeux, le sacrifice du Christ n'est pas purement intérieur puisqu'il se réalise dans la mort, mais il n'est pas davantage rituel ; figuré par les rites anciens, prolongé par le rite eucharistique, il est lui-même d'un ordre différent et supérieur aux rites. On doit enfin noter que la mort du Christ est présentée comme nécessaire à la satisfaction des péchés et à la réconciliation du monde mais que, ni à son propos, ni à celui des sacrifices anciens, on ne trouve développée ni même esquissée la thèse capitale de Condren sur l'anéantissement de la créature, considéré comme le suprême hommage dû au Créateur.

Le *Discours des Grandeurs de Jésus* s'achéve par un long chapitre sur la « troisième naissance » du Verbe dans la résurrection et sur sa vie glorieuse, et, dans toute son œuvre, Bérulle a bien souvent rappelé la perpétuité de l'oblation du Christ; mais il n'a jamais présenté la gloire du Christ comme la consommation de son sacrifice (le terme de consommation sous sa plume n'a qu'un sens rigoureux et s'applique à la seule mort du Christ) ; il n'a pas davantage exprimé l'idée d'un sacrifice céleste. Cette partie essentielle du système de Condren n'a donc, dans l'œuvre bérullienne, qu'une simple pierre d'attente, dans l'idée d'une oblation éternelle.

Constatation surprenante, dans l'œuvre spirituelle du fondateur de l'Oratoire qui eut l'ambition de relever l' « état de prêtrise », on trouve peu de chose sur la messe. Par bonheur, son œuvre de con-

fance et de la « vie voyagère «, confusion des péchés du monde, prévision d'un supplice horrible et infamant ; mais si Bérulle insiste sur l' « état passible et mortel » du Fils de Dieu, s'il nomme sa vie terrestre une « vie mourante » et même une « sorte de mort », jamais il ne déclare (et Condren ne le fera pas davantage) que ces abaiseements antérieurs à la passion entrent dans l'immolation pronrement sacrificielle.

troversiste aborde ce sujet de façon sobre mais précise; la messe y est présentée comme un sacrifice rituel : l'oblation intérieure du Christ, inséparable de sa présence, se retrouve sans doute sous les espèces (sur ce point la pensée de Bérulle diffère de celle du Père de la Taille), mais (Bérulle l'affirme avec une clarté qui a manqué à Monsieur Lepin), c'est l'oblation rituelle du prêtre qui constitue le sacrifice eucharistique. Si le Christ est le prêtre véritable de toutes les messes, ce n'est pas en raison de l'offrande invisible qui subsiste au Saint-Sacrement, mais parce qu'il vit et agit dans le prêtre humain qui n'est que son instrument ; celui-ci opère « en son nom et en sa personne » ; affirmation qui sera reprise dans les mêmes termes par toute l'école française.

La messe, ajoute Bérulle, est une oblation sans « occision » ; elle n'est pas pour autant comparable aux « oblations pures » de la loi, qui, portant sur des êtres sans vie, étaient sans lien avec quelque immolation. En face des Réformés qui répugnaient à admettre l'existence du sacrifice eucharistique qui leur semblait une insulte à la suffisance de la croix, Bérulle précise avec insistance que la messe est un sacrifice non sanglant. mais qu'elle est sacrifice grâce à la présence de la victime du Calvaire; « elle rend présent, dans une action religieuse et sacrée » (c'est-à-dire qu'elle offre de façon rituelle), « le Christ qui est une rare et excellente victime, comme il appert par le sacrifice de la croix ». Si l'action visible du prêtre est nécessaire pour faire de la messe un sacrifice rituel, l'immolation du Calvaire ne l'est pas moins pour en faire un sacrifice véritable, supérieur aux rites de la loi qui n'étaient que des « figures sans vérité » ; au sacrifice chrétien, sous les « figures » que constitue l'élément rituel, la présence de la victime du Calvaire apporte la « vérité ». Bérulle ajoute que la messe figure l'immolation de la croix et en applique les fruits, sans insister beaucoup sur cet aspect du mystère. Sa doctrine, bien que peu développée, apparaît fidèle à la meilleure tradition théologique et irréprochable. On doit seulement remarquer que, à l'inverse de ce qui se produira chez Condren, elle inspire peu l'œuvre spirituelle.

Le Père de Condren

Avant d'aborder la pensée de Condren, il importe de noter l'état dans lequel elle se présente à nous. A l'exception d'un nombre modeste de lettres et de quelques discours de controverse et dissertations (où presque rien ne touche à notre sujet), nous ne possédons rien de sa plume. Orateur et causeur intarissable et éblouissant, au dire de ses disciples, il a manifesté une répugnance à écrire véritablement exceptionnelle ; des notes d'auditeurs sont le reflet de ses paroles ; un certain nombre de recueils subsistent, qui se recoupent

constamment (les *Considérations sur les Mystères de Jésus-Christ*, édités à la fin du siècle dernier, reproduisent l'un de ces recueils). L'ouvrage célèbre *L'idée du Sacerdoce et du Sacrifice de Jésus-Christ Notre-Seigneur*, publié en 1677, est dans sa seconde partie, au dire de la tradition oratorienne, le résumé d'une série d'allocutions. L'étude de ces recueils manuscrits nous a permis d'éclairer avec plus d'exactitude la nature de cette publication ; le texte imprimé ne se borne pas à amplifier une ni même plusieurs sources, il les imbrique constamment les unes dans les autres ; le texte connu n'est qu'une mosaïque minutieuse où une seule page juxtapose parfois en les amplifiant des éléments de trois sources diverses. Sans vouloir charger le rédacteur final pour laver Condren de toute critique, on doit reconnaître que les sources partielles ne donnent pas la même impression d'incohérence que le texte final. Leur étude distincte, complétée par celle d'autres inédits, permet seule de comprendre pleinement la pensée de Condren, et de distinguer parmi ses affirmations celles, constamment répétées, qui forment l'ossature véritable de son système, de celles qui n'en constituent qu'un aspect, voire de celles qui ne sont qu'un développement accidentel, séparable de l'ensemble, parfois même en contradiction avec lui.

De cette étude, une constatation se dégage vite : l'idée de destruction, d'anéantissement, occupe une place qu'il est impossible de considérer comme accessoire ; l'intuition qui, selon Amelete, a pénétré Condren dès sa jeunesse, l'a toujours porté à souligner avec force l'aspect rigoureux du sacrifice : « Dieu seul devrait exister et tout l'univers devrait être sacrifié à sa gloire » ; ainsi s'explique la cruauté des holocaustes où rien ne subsistait en témoignage de la grandeur de Dieu » ; ainsi la mort du Christ et celle de ses membres : « le seul anéantissement de soi-même avec Jésus mourant est capable d'honorer dignement l'infinité divine » ; ainsi encore la fin du monde : « il connut que l'univers était condamné aux flammes ». La destruction est exigée non par la seule justice de Dieu mais par sa sainteté, non seulement en raison de la malignité présente de la créature, mais pour sa bassesse essentielle, que le péché n'a fait qu'aggraver. Ce n'est pas cet accident, mais « l'essence de l'homme » qui est « la table de cette loi ».

Ces affirmations ne se trouvent pas seulement dans quelques pages, elles affleurent constamment lors même qu'elles ne sont pas développées. Le système de Condren ne se réduit pourtant pas à cette idée simple du sacrifice destruction : on remarque avec étonnement qu'elle est absente ou très brièvement rappelée dans les textes principaux sur le sacrifice ; c'est au contraire le système des « parties » ou « conditions » du sacrifice qui forme le plan et le contenu essentiel de ces textes ; et en dehors des pages où il est longue-

ment développé, on le retrouve constamment à l'état d'allusion ou d'incidente. On connaît les grandes lignes de ce système ; le sacrifice comprend cinq parties : sanctification, oblation ou consécration. immolation ou occision, consommation, inflammation ou clarification, et enfin communion. Tous les sacrifices anciens n'ont pas comporté toutes ces parties, mais elles se dégagent de leur ensemble ; elles se trouvent dans celui du Christ, non sous forme rituelle mais dans les réalités que figuraient les rites : l'incarnation a sanctifié l'humanité du Christ puisqu'elle en faisait la seule victime digne du Père ; l'oblation du Christ a commencé avec sa vie pour ne finir jamais ; l'immolation est effectuée par la passion ; résurrection et ascension réalisent l'entrée dans la gloire divine qui était figurée dans l'embrasement des victimes animales, car le feu est l'image de Dieu ; l'Eucharistie enfin permet la communion des hommes.

Ce système est très fermement tracé, quelques divergences de forme ne peuvent le cacher (2) ; son utilisation constante comme plan des pages sur le sacrifice du Christ interdit de n'y voir qu'une imagination sans valeur ; les commentaires qui l'accompagnent permettent d'en saisir exactement la portée : ce n'est pas une philosophie du sacrifice en soi, mais une description de celui du Christ (c'est sans doute pour avoir méconnu ce principe que le système a paru indéfendable à beaucoup) ; toutes les parties de ce sacrifice ne lui sont pas également essentielles ; la sanctification le prépare, la manducation le suppose achevé, l'oblation même qui précède l'immolation ne fait qu'y destiner (3). Seules apparaissent essentielles l'immolation et la consommation. La première, on s'en doute, est regardée comme un hommage au Créateur : cependant la perspective de la justice divine à satisfaire passe souvent au premier plan ; fait beaucoup plus considérable, la mort n'apparaît plus comme le tout du sacrifice puisqu'elle aboutit à la consommation glorieuse, et ce qui est vrai du Christ l'est également de ses membres ; s'ils doivent « entrer dans son sacrifice », c'est afin de trouver, comme

(2) La seule notable est la fusion fréquente des deux premières parties ; elle s'explique aisément puisque dans les sacrifices anciens le même geste, l'imposition des mains du prêtre, sanctifiait la victime et la consacrait ; la dualité existe chez le Christ, sanctifié par l'incarnation et s'offrant, dès le début de son existence incarnée, mais par un acte formellement distincte de l'incarnation elle-même.

(3) On parle ici de l'oblation antérieure à la passion ; que la même oblation subsiste pendant la passion. Condren le note souvent ; mais qu'elle fasse tout le prix de celle-ci, Condren sans le nier ne le souligne pas. C'est Quesnel qui le fera, préparant ainsi le système de Monsieur Lopin.

lui et en lui, un être nouveau et meilleur, pour avoir part à sa consommation dans l'unité et la gloire divines (4). Le sacrifice est donc inséparablement immolation et consommation, perte et gain, destruction de la créature et obtention de sa fin dernière. Ce tableau complexe et finalement optimiste du sacrifice, fait un contraste violent avec les affirmations rigoureuses sur la nécessité et le sens de la destruction ; celles-ci expriment sans doute les préférences intimes de Condren ; mais l'idée d'un sacrifice aboutissant à la consommation est l'ossature de tous ses développements sur le sacrifice du Christ ; elle ne fait en somme qu'exprimer dans un langage archaïque, inspiré des rites juifs, la pensée centrale de saint Paul sur le Christ mort et ressuscité et sur la vie chrétienne, participation à la croix et à la gloire du Christ. On peut remarquer que l'opposition n'est pas entière puisque les développements sur l'anéantissement se retrouvent à propos de l'immolation, mais enrobés dans une synthèse plus vaste.

L'idée du sacrifice céleste achève ce système, idée importante, car c'est par elle que Condren introduit ordinairement la considération du sacrifice eucharistique. Le ciel ne contient pas seulement la consommation du sacrifice mais le sacrifice même. Ce sacrifice n'est pas rituel mais supérieur aux rites (la loi n'avait que des « figures sans vérité », le ciel a des « vérités sans figures ») ; il ne comporte aucune immolation nouvelle (l' « état de mort » du ciel est en vérité un état de vie), il n'est que l'offrande éternelle du Christ immolé sur la croix, une prière dans le temps pour ses membres militants et souffrants, et un hommage sans fin avec ses membres triomphants, toujours appuyé sur les mérites de la passion. L'expression de sacrifice céleste est inacceptable pour les théologiens qui définissent le sacrifice comme un rite ou comme une immolation. La réalité qu'elle désigne est admise par tous ceux qui affirment une prière actuelle du Christ. Ce sacrifice ne fait pas nombre avec celui de la croix, pas davantage que la messe.

Comme le ciel ne renferme pas seulement la consommation du sacrifice mais le sacrifice même, la messe n'est pas seulement com-

(4) On doit remarquer la complexité des sens attribués à la consommation : elle est regardée à la fois comme une destruction plus entière que la mort (qui ôte la vie mais laisse l'être) et comme l'entrée dans la gloire. Contraste qui s'explique par la différence entre les figures et la vérité : le feu détruisait réellement les victimes animales et figurait seulement la gloire promise ; au contraire la résurrection du Christ est uniquement enrichissement ; Condren cependant, entraîné par son schéma, emploiera toute sa subtilité à montrer dans l'état du Christ ressuscité une « privation » de sa vie terrestre ; sophisme sans doute, mais qui n'entraîne pas d'erreur réelle sur l'état du Christ glorieux.

munion. Elle est sacrifice en un sens autre que le ciel, puisque la vérité y est « couverte de figures », « cachée sous les signes » qui l'adaptent à la condition terrestre de l'Eglise militante; elle l'est, profondément, pour la même raison, parce que le Christ y est offert comme victime « comme ayant été immolé », en mémoire et en vertu de sa mort sur la croix. Tel est clairement, à une lecture attentive, le sens de l'expression à première vue inquiétante de l' « état de mort » du Christ au Saint Sacrement : tel est le contenu essentiel de l'affirmation que « les dernières parties du sacrifice contiennent les premières » (5). Comme Bérulle, Condren juge que c'est l'offrande rituelle qui réalise le sacrifice de la messe : comme lui il s'arrête moins au prêtre humain et à l'aspect visible du sacrifice qu'au prêtre unique dont les hommes sont les instruments : comme lui encore il déclare que la messe figure la mort du Christ et en applique les fruits sans s'arrêter longuement à l'aspect sacramentel du sacrifice, qu'il a cependant marqué avec clarté. Il est assez paradoxal que Condren, après des préambules si nouveaux et sous un langage bien différent, arrive à une vision de la messe foncièrement identique à celle de Bérulle ; la chose en vérité n'a rien que de normal car l'un et l'autre ne font que reproduire, tout en l'orchestrant diversement, la même doctrine traditionnelle.

Après Condren

Les écrivains de l'Oratoire ont généralement suivi l'inspiration de Condren, sans rien ajouter à son système. Le P. Bourgoing mérite d'être signalé, car son œuvre présente le témoignage d'une influence de Condren tardive et incomplète; les premières éditions latines des *Vérités et Excellences de Jésus-Christ...* ne reflètent que la pensée de Bérulle ; les dernières émettent l'idée des parties du sacrifice et reproduisent la thèse sur le sens de l'anéantissement ; l'assimilation reste imparfaite, la phase céleste du sacrifice faiblement marquée, l'idée du sacrifice céleste encore omise. Le Père Quesnel est naturellement le meilleur amplificateur de Condren (on sait qu'il est l'éditeur de l'*Idée du Sacrifice*). Amelote, dans sa vie de Condren, n'est qu'un commentateur touffu ; dans son *Abrégé de Théologie* par contre, il présente la pensée de son maître de façon originale, souli-

(5) *L'Idée du Sacrifice* se termine par une tentative pour démontrer une affirmation plus ambitieuse : chaque partie du sacrifice serait elle-même un sacrifice parfait comprenant cinq parties. Cette thèse intenable se trouve dans une seule des sources manuscrites ; elle ne compromet pas l'ensemble de la pensée de Condren qui la contredit tout entière. On doit y voir une improvisation malheureuse implicitement désavouée par le silence qui l'a entourée, tant chez Condren que chez ses disciples.

gnant davantage la nécessité pour l'Eglise militante d'un sacrifice « public ».

Monsieur Olier est un disciple aussi fidèle et plus brillant. On retrouve dans son œuvre le système de Condren dépouillé de sa complication première ; l'essentiel, immolation et consommation, se dégage mieux des préambules et conséquences. Comme son maître, Olier développe parfois la notion du sacrifice destruction, sans souci de la limiter ou de la compléter, jusqu'à ses conséquences extrêmes ; il affirme alors que la destruction finale du monde est le sacrifice le plus agréable à Dieu, que l'enfer même est encore une sorte de sacrifice, que le Père est le premier prêtre, puisqu'il a seul pouvoir sur la vie de son Fils, que le Christ est prêtre dans ses membres en qui il vient continuer sa mort ; avec la même complaisance et sans s'inquiéter de l'apparente contradiction il exalte la consommation céleste du sacrifice ; le terme prend sous sa plume une acception neuve, il ne désigne plus seulement l'entrée dans la gloire divine mais la religion et les louanges du Christ ressuscité dans lesquelles les chrétiens doivent s'abîmer. Dans la messe comme dans la religion céleste du Christ dont elle est la « dilatation », il contemplera moins l'offrande du sacrifice de la croix que l' « abrégé » de la religion de toutes les créatures unies à leur Chef. Ces nuances laissent subsister l'inspiration première et les thèses essentielles de Condren.

A ce résumé, sans doute trop long, on ne donnera pas d'abondantes conclusions. Nous souhaitons qu'il ait suffi à faire paraître que bien des reproches adressés a la théologie du sacrifice de l'école française reposent sur des malentendus. On ne peut prétendre qu'elle ne comporte aucune erreur de formulation, aucune affirmation imprécise, voire dangereuse. Elle nous arrive d'ailleurs bien souvent dans des textes improvisés et sous une forme négligée. Imperfection formelle qui ne doit pas détourner de ses richesses.

J. Galy.

COMPTES RENDUS

Jean Vilnet. — *Bible et mystique chez saint Jean de la Croix.* — Paris, Desclée De Brouwer (Etudes Carmélitaines), 1949, 256 pages.

Qui fréquente même sommairement saint Jean de la Croix est frappé par l'usage constant que le Docteur mystique fait de l'Ecriture, surtout de l'Ancien Testament. La Parole de Dieu qui s'y révèle fournit au contemplatif l'expression et comme la garantie de sa propre expérience. Aussi M. l'abbé Vilnet ne pouvait-il choisir une avenue plus spacieuse pour nous introduire dans la doctrine du saint. Son travail mené avec méthode et malgré les lacunes que signale le recenseur de la revue carmélitaine de Burgos *El Monte Carmelo* (t. LVII, 1950, pp. 273-279), apporte une contribution de valeur à l'étude du mouvement théologique et mystique qui a illustré le *Siglo de Oro.*

L'auteur nous confie lui même les difficultés qu'a rencontrées la composition de son ouvrage : les événements l'ont empêché de se rendre en Espagne où il était attendu (p. IX) ; un grave accident de santé ne lui a pas permis de poursuivre lui-même la révision des épreuves d'imprimerie (p. 256). On doit mettre sur le compte de ces deux contre-temps les imperfections que les spécialistes peuvent relever dans ces pages. Les inexactitudes de détail tiennent en particulier à ce que l'auteur a dû se contenter d'une information presque exclusivement de langue française : or nous savons que dans ces dernières années un gros effort scientifique a été réalisé en Espagne dans le domaine de l'histoire de la spiritualité. Nous souhaitons vivement qu'une Vie de S. Jean de la Croix basée sur ces recherches récentes apporte au public français un complément devenu utile à la biographie toujours appréciée du P. Bruno de Jésus-Marie.

Nous nous contenterons d'analyser ici l'ouvrage de M. Vilnet en relevant les points qui nous ont paru particuliérement intéressants.

Les sept chapitres qui en composent la trame concourent à nous faire apprécier à quel point S. Jean de la Croix avait pénétré le sens de la Bible et l'importante substance qu'il en avait retirée pour en dégager sa propre doctrine. Le chapitre I, en effet, précise les in-

fluences extérieures qui ont préparé l'esprit du saint à cette compréhension intime ; sa formation théologique à Salamanque semble avoir été tout imprégnée de l'étude positive des Livres Saints, en accord d'ailleurs avec le plus pur eeprit du Carmel. Sans apporter ici d'éléments proprement nouveaux, M, Vilnet nous rappelle ce que le P. Bruno avait déjà relevé du séjour accompli par le futur réformateur au collège de « Monsieur saint André ». On y voit à quel point la culture scripturaire s'intégrait dans la spiritualité carmélitaine orientée vers une prière biblique. M. Vilnet souligne non sans raison ce que la récitation quotidienne de l'Office divin a dû ajouter à cette formation théorique ; il signale dans l'Œuvre de saint Jean de la Croix des traces explicites de cette influence dont tout le comportement psychologique du saint bénéficie. L'enrichissement dû à cette ambiance générale se vérifie plus précisément dans la parenté intellectuelle qui rapproche le Docteur mystique de Fray Luis de León. M. Baruzi l'avait déjà signalé, mais outre leurs rapports si vraisemblables quoique non attestés dans l'assistance qu'ils ont prêtée l'un et l'autre au même moment à la Mère Anne de Jésus lors de see démêlés avec le général des Carmes Doria, de semblables préoccupations scientifiques se retrouvent dans leur exégèse scripturaire et expliquent l'autorité dont a joui le saint, particulièrement en cette matière, comme en ont témoigné les maîtres de l'Université de Baeza.

Le chapitre II examine l'usage matériel que le saint Docteur fait de la Bible. On doit être reconnaissant à M. Vilnet d'avoir pris la peine de dresser une liste de citations bibliques beaucoup plus complète que celles fournies par les éditeurs des Œuvres. Elle se trouve reproduite en appendice. L'étude attentive des procédés qui permettent à l'écrivain carme d'introduire ses citations de la Bible témoigne d'un commerce familier avec les textes. Mais M. Vilnet, en outre, s'efforce à découvrir l'intention qui explique le grand nombre de ces citations et la manière dont elles se présentent. On sait que les écrivains spirituels de l'époque ont été amenés à multiplier les textes scripturaires traduits en langue vulgaire dans leurs ouvrages pour compenser l'interdiction portée par l'Index de Valdès aux simples fidèles de lire la Bible en leur langue. Il semble que S. Jean de la Croix n'ait point envisagé ce point de vue puisqu'il destinait ses écrits aux religieux et religieuses de son Ordre. Serait ce la crainte non chimérique en son temps d'être accusé d'illuminisme qui stimule sa fidélité à l'Ecriture? Ici encore M, Vilnet suit les traces du P. Bruno réfutant Menéndez y Pelayo quand cet historien suggère que S. Jean de la Croix aurait été personnellement plusieurs fois déféré à l'Inquisition. La *Nuit Obscure* du moins l'a été dès 1625, si nous en croyons le P. Llorca cité par *El Monte Carmelo* (art. cit.

p. 277). Le saint a bien pu pressentir ce sort lorsqu'il s'en remet au jugement de l'Église, mais ne semble pas avoir invoqué l'Ecriture en vue de se couvrir. M. Vilnet nous amène donc à nous en tenir aux affirmations des *Prologues* de la *Montée du Carmel* et du *Cantique Spirituel* où le saint avoue n'en croire son témoignage personnel que confronté avec celui de Dieu inscrit dans les Livres inspirés. Il n'a donc demandé à la Bible qu'une expression et une garantie de son expérience indicible.

L'ordonnance générale des Œuvres de S. Jean de la Croix soulève des problèmes complexes. M. Vilnet les aborde dans son chapitre III.

Si le maître carmélitain n'a pas composé un « manuel » complet de spiritualité au sens technique du mot, ses ouvrages constituent cependant un ensemble intimement lié. On doit, il est vrai, en dissocier le *Cantique Spirituel* qui est unique par sa facture littéraire aussi bien que par son contenu. M. Vilnet prolonge sur ce point les vues de M. Baruzi qui avait fait ressortir la parenté de la *Vive Flamme* plus étroite avec la *Nuit Obscure* qu'avec le *Cantique*. L'étude de certains « doublets » scripturaires confirme exactement cette manière de voir. Ces doublets sont ceux que M. Vilnet appelle « fondamentaux » parce qu'ils spécifient habituellement sous la plume de S. Jean de la Croix les étapes essentielles de l'ascension spirituelle. On les trouve du moins ainsi employés dans les deux premiers traités de même que dans la *Vive Flamme* : par contre, ils sont inconnus du *Cantique*, « long cri d'amour et de joie » qui se présente comme un poème plutôt que comme un traité.

De la parenté qui rapproche la *Vive Flamme* des deux premiers écrits M. Vilnet croit pouvoir dégager la clé d'un mystère qui a depuis toujours arrêté la critique des Œuvres de S. Jean de la Croix : pourquoi la *Montée du Carmel* et la *Nuit Obscure* sont-elles inachevées ? M. Vilnet pense qu'un élément de solution se trouve dans le fait que la *Vive Flamme* s'achève avec une hâte brusquée où il veut voir comme un procédé de style habituel à l'écrivain mystique. Par ailleurs la doctrine des trois traités lui paraît s' « élever » comme un magnifique édifice sans jamais se « reprendre complètement » Il en conclut que nous possédons bien l'intégrité de la doctrine de saint Jean de la Croix tout en reconnaissant que la technique de ce maître manque de rigueur. Les papiers perdus, s'il y en a, n'ajouteraient pas grand'chose, pense-t-il, à ce que nous possédons. L'argument semblera faible, je le crains, comparé aux doléances d'Andrès de la Encarnación que M. Baruzi a reprises dans son *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. Il méritait cependant d'être suggéré et de réduire les griefs que l'on peut élever contre le texte tel qu'il a été édité.

On ne demandera pas à S. Jean de la Croix une exégèse technique. Il est le commentateur « spirituel » de la Bible au sens que lui-même donne à ce mot qui souligne sa préoccupation de vie intérieure par opposition aux activités corporelles. Aussi ne devons-nous pas nous scandaliser de certains contre-sens naïfs dont le saint n'a même pas conscience lui-même. Son propos foncier n'est pas de procurer une interprétation scientifique des Livres Saints.

La question de méthode ainsi éclairée, nous pouvons enfin nous demander ce que S. Jean de la Croix a lu dans la Bible, ce que, du moins, il en a retenu. Cette sorte de synthèse de la spiritualité biblique fait l'objet des chapitres IV et V. Elle est extrêmement suggestive et nourrissante. Il serait trop long d'en reprendre ici le détail qui donne à M. Vilnet l'occasion de souligner la valeur de l'apport théologique d'un mystique comme S. Jean de la Croix. Il montre que ce qui en fait la force, c'est précisément sa fidélité à l'Ecriture dont il scrute à la lumière de sa propre expérience les profondeurs tout en respectant la lettre. Pour lui, en vérité, les sommets de la vie mystique ne sont que l'épanouissement de la vie chrétienne telle que l'Evangile nous apprend à la définir. D'où la plénitude du sens qu'il donne, par exemple dans la *Vive Flamme*, aux textes johanniques.

Ce que le mystique castillan doit à la Bible, c'est non seulement un enrichissement poétique qui fournit à sa langue l'expression d'une expérience difficile à traduire, mais c'est aussi le support de cette expérience elle-même. M. Vilnet nous le montre dans son chapitre VI en mettant en évidence la profondeur avec laquelle le saint s'est assimilé le texte sacré : il l'a vécu personnellement et ce qu'il nous en dit est le fruit précieux de son oraison. Mais cette expérience personnelle n'exclut rien de ce qu'une culture scientifique lui en avait déjà fait connaître.

Enfin ce que S. Jean de la Croix a trouvé dans la Bible est une réponse aux exigences de sa propre expérience : elle lui fournit les symboles authentiques dont il composera pour une large part le langage approprié à la transcendance même des réalités qu'il cherche à décrire. Les vigoureuses pages que M. Vilnet consacre à la valeur de ce symbolisme commun aux auteurs sacrés et aux mystiques témoignent d'une réflexion pénétrante et large. Mais, outre cette expression imagée du spirituel vécu, le saint a goûté dans la Bible les leçons qu'il a su dégager de l'Histoire Sainte. Sa transposition des attitudes de Dieu vis à vis de son peuple, à ses relations avec l'âme individuelle n'est justifiable qu'en raison du Christ préfiguré par la nation sainte et se perpétuant dans les âmes régénérées par la grâce, surtout dans celles qui se configurent généreusement à l'image du Fils unique. S. Jean de la Croix interprète la Bible selon les pers-

pectives qu'ouvre sa propre générosité : il la lit avec son cœur avide de perfection et en alourdit en quelque sorte le sens, par l'intensité même de sa vie spirituelle. L'Ancien Testament est pour lui déjà la révélation du Dieu d'amour et le Nouveau débouche sur des horizons sans limites. La question se pose dès lors de savoir si cette manière non commune d'interpréter l'Ecriture en fonction des « parfaits » est objective et dans quelle mesure elle respecte le sens littéral du texte inspiré. Tel est « le problème spécifique et crucial » qu'envisagent les conclusions de M. Vilnet. Il est temps, en effet, de faire justice des appréciations diverses dont l'exégèse du saint a été l'objet ; vouloir la ramener aux schèmes classiques des spécialistes c'est soulever de faux problèmes. M. Vilnet s'en tient aux précisions méthodologiques fournies par l'auteur lui-même.

Et tout d'abord il limite exactement l'usage que le saint fait de l'accommodation. Bien loin de traiter ainsi l'Ecriture sans ménagement, cette utilisation purement littéraire du texte sacré n'est chez lui qu'occasionnelle et numériquement très réduite. Le trait original de l'exégèse sanjuaniste est bien davantage de voir dans l'Ecriture « une aide, une confirmation, une illustration » de sa propre expérience. Le saint n'a pas la prétention de faire ex professo la synthèse de la spiritualité scripturaire. Les « témoignages » qu'il puise dans les livres inspirés sont la révélation privilégiée de la conduite de Dieu à l'égard des âmes dont sa conscience personnelle s'éclaire et s'authentifie.

On peut encore se demander, toutefois, si cette manière de lire la Bible en profondeur et de lui découvrir des résonnances inconnues de l'exégèse commune ne reste pas trop subjective : correspond-elle à la « réalité doctrinale et historique de la Bible » ? M. Vilnet nous montre que les principes de la théologie ne s'opposent pas à priori à ce que les âmes de l'Ancien Testament aient participé à une vie mystique comparable à celle que l'on rencontre chez les chrétiens. Que l'expression en soit différente, il n'y a rien là qui doive nous étonner : ni le vocabulaire des Prophètes ni leur systématisation embryonnaire de la théologie ne se prêtaient aux explicitations du christianisme. Quant à la réalité vécue par les âmes saintes, elle ne semble pas avoir fait de doute pour S. Jean de la Croix que M. Vilnet justifie en le dotant d'une divination privilégiée due à la sympathie spirituelle qui découlait d'une longue familiarité avec la parole écrite de ces personnages. C'est qu'en vérité pour S. Jean de la Croix l'intelligence de l'Ecriture n'est pas indépendante des dispositions morales de celui qui la scrute. M. Vilnet précise à ce sujet la terminologie du saint pour qui le sens « littéral » se confond avec une interprétation temporelle qui est jugée grossière et indigne d'une âme que sa propre spiritualisation rend capa-

ble de scruter le « sens spirituel » voulu par Dieu et donc authentiquement contenu dans le texte sacré. On pourra contester, comme l'a fait le recenseur de la revue *El Monte Carmelo*, l'interprétation que donne M. Vilnet de l'exégèse sanjuaniste. Elle peut paraître subtile. Elle n'en témoigne pas moins d'une fructueuse connaisnaissance des textes et la méthode dont elle relève nous paraît incontestablement objective, puisqu'elle cherche à expliquer S. Jean de la Croix par ses propres conceptions de l'exégèse.

La consciencieuse et large enquête que nous venons de résumer s'achève sur des « perspectives » pratiques : l'auteur y préconise avec ferveur la culture biblique qu'il considère comme caractéristique de la spiritualité contemporaine.

Une note technique mise en appendice s'applique à l'analyse des citations scripturaires contenues dans le second *Cantique* dont la critique est à l'ordre du jour. Elle conclut à la non authenticité de cette rédaction sur laquelle la critique externe n'a pas encore dit son dernier mot. Aussi la conclusion de l'auteur s'exprime-t-elle avec une discrète réserve.

Michel Olphe-Galliard.

CHRONIQUE

Actes du Saint-Siège

Trois documents d'une importance exceptionnelle ont éte publiés ces derniers mois : l'encyclique *Humani generis*, du 12 août 1950 ; la hulle de définition de l'Assomption *Munificentissimus Deus*, du 1er novembre ; l'exhortation au clergé *Mentis nostrae* du 23 septembre. Celle-ci seule se rapporte directement à nos études mais il est évident que la bulle a son importance pour le développement de la dévotion à la Sainte Vierge et que les conseils et directions donnés par l'encyclique s'appliquent dans une certaine mesure aux travaux de théologie spirituelle, où le surnaturel joue un si grand rôle.

Le document, adressé au clergé du monde entier, est une « exhortation apostolique » qui fait écho à l'Exhortation de Pie X *Haerent animo* et à l'encyclique de Pie XI *Ad catholici sacerdotii*. La paternelle sollicitude qu'il manifeste ici comme déjà dans ses deux Encycliques sur la doctrine du Corps Mystique et sur la Liturgie reflète le sentiment intense que le Saint Père éprouve plus que quiconque de la responsabilité du prêtre dans l'œuvre rédemptrice pour laquelle l'Eglise a été fondée. Ce document, important par l'étendue qu'il comporte comme par son contenu, renferme quatre parties et embrasse les principaux aspects de la vocation sacerdotale.

La première partie est un appel à la sainteté. Le Pape rappelle quels en sont les éléments et les conditions. La seconde partie exhalte la sainteté du ministère sacerdotal. Elle en souligne le caractère varié, met en garde contre un zèle mal éclairé, définit les normes qui doivent diriger le prêtre dans les œuvres et assurer la fécondité de son apostolat. La troisième partie consacrée à des « directives pratiques » attire l'attention sur l'importance de l'union entre membres des deux clergés séculier et régulier : elle s'attarde particulièrement sur les besoins du recrutement et sur les conditions d'une formation cléricale solide, La quatrième partie traite des problèmes actuels de l'apostolat. Elle dénonce les dangers auxquels le monde moderne peut exposer le prêtre dans sa conception même de l'action. Cette mise en garde contre les nouveautés perni-

cieuses ne fait que mieux ressortir la préoccupation du Pape en face de la question sociale. Il rappelle la position de l'Eglise en présence du communisme et du capitalisme. Puis sa sollicitude se penche sur le sort du clergé pauvre dont il relève le mérite en préconisant des moyens pratiques de lui venir en aide. L'exhortation s'achève par un bref rappel des responsabilités sacerdotales particulièrement graves en ce moment. Il invite le clergé à faire en cette année sainte une retraite sérieuse et à se mettre à l'école de S. Paul ainsi qu'à celle de Marie mère des prêtres.

Le thème entier de cette exhortation correspond trop exactement aux orientations essentielles de notre Revue pour que nous négligions de signaler ici quelques uns des points principaux qui s'y trouvent mis en relief. Le tableau tracé de la perfection sacerdotale s'inscrit dans le contexte d'une imitation aussi exacte que possible des vertus du Sauveur. Le Saint Père insiste sur la valeur de l'humilité et spécialement de l'obéissance puisée dans ce modèle, sur le sens et sur les conditions de la chasteté du prêtre, sur son détachement vis-à-vis des biens terrestres. L'aspect proprement surnaturel de cette perfection s'éclaire de tout ce que renferme de vivant et de stimulant la fonction eucharistique essentielle au sacerdoce chrétien.

Les prêtres trouveront dans cet exposé forcément rapide l'objet de méditations profondes et bienfaisantes. Ils verront que la pensée du Souverain Pontife attache une valeur égale à la prière privée et à la récitation des Heures canoniales. Ses conseils à leur sujet restent dans la tradition des enseignements donnés par ses prédécesseurs et par lui-même. Il insiste sur l'avantage de la méditation quotidienne au profit même du ministère apostolique. La seconde partie concerne plutôt la Pastorale, mais il nous faut signaler le dernier paragraphe où est adressé un éloge particulier aux directeurs spirituels qui, à l'exemple de S. Joseph Cafasso, savent être pour leurs confrères des conseillers avertis et prudents. Les directives intéressant, dans la troisième partie, la formation des jeunes clercs font une place nécessairement importante à la culture de la piété qui doit étayer celle de de la science. Le Saint Père renouvelle à leur endroit les leçons de vigilance adaptées à leurs besoins pour tout ce qui touche à la pratique de la charité. On remarquera également l'insistance qu'il apporte à réclamer une formation scientifique en rapport avec les exigences de notre temps.

Ces quelques points particuliers montrent combien le Souverain Pontife s'est efforcé par cette Exhortation d'atteindre le clergé sous une forme directe, visant des problèmes concrets et promouvant des réalisations adaptées aux nécessités actuelles de la plupart des prêtres. A l'occasion du congrès sur l'adaptation de l'état religieux aux circonstances actuelles dont il est question plus loin, lors de la

réception des congressistes, le Souverain Pontife a prononcé une importante allocution mettant au point divers problèmes soulevés récemment concernant l'état religieux sur laquelle il y aura lieu de revenir. M. O.-G.

Publications récentes.

Nous avons annoncé en son temps (RAM, 1948) la parution de Fiches publiées par l'A.C.J.F. (14, rue d'Assas, Paris), sous le titre *Eléments de Doctrine Spirituelle.* La 4e série qui vient de paraître est un commentaire du Sermon sur la montagne. Nous rappelons que la première série offrait un commentaire des premiers chapitres de la *Genèse*, la seconde série jalonnait les *Etapes du Peuple de Dieu* ; la troisième série forme une introduction au Nouveau Testament. On voit assez que l'intérêt de cette collection réside dans une présentation concrète, historique, des données de la révélation. Il y a là, sous une forme extrêmement ramassée, un effort remarquable accompli par des théologiens anonymes mais très au fait des résultats actuels de la scieuce exégétique en même temps que des exigences de la mentalité contemporaine. Ces fiches qui s'adressent particulièrement aux aumôniers de mouvements de jeunesse sont de précieux instruments de travail. Elles supposent cependant une connaissance assez avancée de l'Ecriture et du dogme. (Chaque série : 100 fr.; franco : 120 fr.). M. O.-G.

— L'ouvrage que vient de publier le P. Chenu, O. P., dans la collection des *Publications de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal* (n. 11, in 8° de 305 pages, Paris, Vrin) : *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, marquera une date. Il sera accueilli avec empressement par tous les amis d'une science probe et d'une méthode vraiment scientifique. C'est le cas de prendre à la lettre l'expression qu'il comble véritablement une lacune. On peut prévoir qu'il rendra longtemps les plus précieux services et deviendra le livre de chevet de tous ceux qui ont à s'occuper de la science ecclésiastique au Moyen-Age. En effet, au lieu d'assertions souvent vagues et qui par leurs exagérations évidentes découragent les bonnes volontés en leur présentant un saint Thomas situé comme hors du temps et sans attaches profondes avec son milieu, nous le retrouvons ici bien vivant intimement mêlé à la vie intellectuelle de son époque, en recevant les consignes et les instruments de travail et réagissant à son tour pour l'améliorer et la faire progresser. Laissant de côté l'exposé de la doctrine en elle-même, le P. Chenu se borne à étudier *l'œuvre* et *les œuvres*. La première partie, *l'œuvre*, est extrêmement précieuse car elle n'a d'équivalent nulle part. C'est une véritable introduction à l'étude de la théologie au XIIIe siècle.

Tandis que la philosophie était particulièrement favorisée de ce point de vue, la théologie dont on a fait remarquer avec raison qu'elle était cependant la principale manifestation de la vie intellectuelle au Moyen-Age, avait péniblement à chercher, çà et là, les indications d'ensemble et de détail qui permettraient d'en reconstituer et d'en établir le statut. Grâce au P. Chenu, nous livrant le résultat de nombreuses années de recherches, nous sommes maintenant admirablement renseignés. On trouvera dans cette première partie qui fait comme naturellement suite à la *Renaissance du XIIe siècle*, publiée jadis sous sa direction, les détails les plus précis et les plus abondants sur les conditions daus lesquelles s'est développé le travail théologique au XIIIe siècle : formation des écoles et de l'université, genres littéraires, langue, documentation, mise en œuvre. Sans jamais perdre de vue son sujet propre qui est la manière dont se présente l'œuvre de saint Thomas, il l'éclaire par ces données générales et permet de se rendre beaucoup mieux compte du travail théologique où saint Thomas avait sa place à prendre et à tenir.

La seconde partie *Les Œuvres*, passe en revue selon la même méthode les divers ouvrages de saint Thomas. La matière a été plus étudiée, mais ici aussi les œuvres sont remises dans leur ambiance historiquc : origine, méthodes suivies, originalité, tout cela est mis en relief grâce à de multiples détails qui donnent au lecteur la satisfaction de savoir où il va et de s'éclairer sans peine sur le rapport entre ces œuvres et le temps où elles ont paru. Ici plusieurs chapitres intéressent directement la théologie spirituelle. On trouvera dans le P. Chenu un excellent guide, mais je le répète, c'est toute la théologie du Moyen-Age qui est éclairée par lui et son livre est un de ceux qu'il faudra avoir perpétuellement à portée de la main. On peut dire que, grâce à lui, l'étude de saint Thomas elle-même en sera largement renouvelée. F. C.

— Les circonstances ne m'ont pas encore permis de présenter à nos lecteurs le volume de Mgr Cristiani, dans l'Histoire de l'Eglise de Fliche et Martin, consacré à *L'Eglise à l'époque du Concile de Trente* (Paris, Bloud, 1948, 8°, 495 pages). Spécialement préparé à traiter de cette époque par ses études antérieures, sur Luther et le luthéranisme, il nous donne dans une première partie un précis de l'histoire du Concile de Trente qui sera le bienvenu car dans ses deux cent quarante pages, il résume bien les événements et met en relief l'œuvre accomplie par le Concile, selon l'esprit même qui a présidé à l'institution. Je le félicite en particulier de n'avoir pas cédé à la tentation où penchent actuellement certains savants catholiques allemands de fausser plus ou moins inconsciemment les perspectives et pour répondre à certaines utilités d'aujourd'hui de projeter dans le passé et au XVIe siècle des états d'âme et des doctrines qui sont de

notre temps. Il ne faut tout de même pas, sous prétexte de comprendre et d'excuser les novateurs, avoir l'air de faire le procès des défenseurs de la vraie foi et de laisser croire qu'ils ont lutté contre des moulins à vent, se sont trompés sur les intentions comme sur les doctrines de leurs adversaires. Les textes sont là, trop clairs, trop évidents même, par les blasphèmes et les injures dont ils sont remplis, qui ne pouvaient laisser aucun doute sur la pensée des novateurs et le danger qu'ils faisaient courir à l'Eglise. En lisant Mgr Cristiani on se rendra facilement compte des multiples difficultés auxquelles il y eut alors à faire face et de l'œuvre magnifique de redressement accomplie à Trente.

La seconde partie de l'ouvrage : *La réforme de l'Eglise catholique* complète ce tableau d'une façon qui nous intéresse encore plus directement puisqu'elle est en somme consacrée au développement de la vie spirituelle à l'époque du Concile. Il y a là une masse de renseignements sur les divers aspects de la question que l'on sera heureux de trouver réunis, sur les ordres religieux d'abord, qu'il s'agisse de la création des Congrégations de clercs réguliers ou de la réforme des anciens ordres, avec des développements plus considérables spécialement consacrés à la Compagnie de Jésus et à l'Oratoire de S. Philippe de Néri ; puis de l'action réformatrice dans les différents pays, en Allemagne et en Pologne avec Canisius, en France à l'occasion des guerres de religion, en Espagne où le mouvement mystique et pseudo-mystique est mis en relief. Enfin les missions reçoivent leur juste part, en particulier les jésuites missionnaires et leur modèle S. François Xavier. Livre bienfaisant qui répond pleinement sur le terrain strictement historique, au programme apologétique proposé par le Concile du Vatican, concernant l'Eglise et son action vivifiante dans le monde. F. C.

Congrès

Une très importante Semaine d'Etudes sur l'adaptation et le renouvellement des états de perfection a été organisée par la Congrégation des Religieux, à Rome, du 26 novembre au 8 décembre 1950. La formule est en grande partie nouvelle et n'a pas été sans soulever quelques objections. L'expérience montrera dans quelle mesure elle représente une amélioration ou risque de provoquer un gaspillage de forces sans proportion avec le résultat obtenu. En effet, pour chaque jour il est prévu deux séances : celle du matin comporte d'abord un rapport où est établie la doctrine concernant le sujet choisi, puis viennent quatre communications se rapportant à des particularités dignes d'une étude spéciale. Celle du soir, moins étendue, comporte seulement l'étude de deux questions particulières. Mais ce qui est la nouveauté c'est que, à propos de chacun de

ces exposés, il a été demandé d'office à un certain nombre de gens compétents de faire connaître leurs vues sur le sujet de manière à posséder sur chacune des matières traitées des avis de provenance différente, les auteurs appartenant aux diverses sociétés religieuses et même au laïcat, pour certains problèmes particulièrement délicats, d'ordre financier par exemple. Les Supérieurs généraux d'ordres ont été directement mis à contribution et ont à intervenir pour telle ou telle question. Toutes les questions vraiment importantes en ce qui concerne l'état de perfection en lui-même, les difficultés actuelles, les modalités possibles d'adaptation sont ainsi passées successivement en revue et traitées par des rapporteurs qualifiés, On ne peut qu'attendre d'heureux résultats d'une pareille mobilisation des compétences. Nous espérons pouvoir donner plus de détaile sur ce sujet dans une prochaine chronique. Il ne sera sans doute pas inutile de rappeler que le sujet a été examiné déjà à Paris au cours d'une journée d'études orgauisée par la *Vie Spirituelle*. Les communications qui s'y rapportent ont été publiées en 1948 dans le supplément de la *Vie Spirituelle*. On en trouvera les titres dans notre bibliographie d'avril-juin 1948, p. 203.

— Précédemment, au cours de l'année scolaire 1949-1950, en divers pays, ont été organisées soit des semaines soit des séries de cours de spiritualité. Ainsi à la Grégorienne, du 17 au 22 avril, se sont tenues des réunions, spécialement destinées au clergé, ayant pour objet les problèmes actuels de la direction spirituelle; douze leçons ont été professécs par des maîtres comme le R. P. Gabriel de Sainte Marie Madeleine, O.C.D.; le R. P. Garrigou-Lagrage, O.P.; le R. P. Marcozzi, S.J.; le T. R. P. Gemelli, O. F. M. Ces cours portaient soit sur la direction spirituelle selon les différentes catégories de dirigés : clergé, jeunes, adultes, sœurs, instituts séculiers, soit sur la formation du directeur.

— L'*Institut d'études spirituelles*, annexé à la Faculté de théologie de l'Institut Catholique de Paris, avait choisi comme sujet pour les conférences de l'année scolaire 1949-1950 : la Spiritualité Biblique, par le R. P. Féret, O. P., la Spiritualité des Pères de l'Eglise, par le R. P. Daniélou, S. J.; de S. Ignace d'Antioche, Pseudo-Denys; l'oraison et la mystique au XVIIe siècle, par M. l'abbé Louis Cognet; la spiritualité de Newman, par le R. P. Bouyer. Pour l'année 1950-1951, le programme comporte la spiritualité du Nouveau Testament, par le R. P. Féret; la spiritualité de la Liturgie, par le R. P. Bouyer; le quiétisme et le déclin mystique, par M. l'abbé Cognet; quelques problèmes contemporains de spiritualité, par le R. P. Plé, O. P.

— A l'occasion du centenaire de la naissance de Suarez, la revue espagnole *Manresa*, dirigée par les Pères espagnols de la Compagnie

de Jésus, a consacré un numéro spécial à la spiritualité du grand théologien (janvier-juin 1949, n. 78-79). Récemment le numéro d'avril-juin 1950 de la même revue, a pris pour sujet sainte Thérèse de Lisieux, pour le 25e anniversaire de sa canonisation.

— Cette revue *Manresa* qui pendant longtemps est restée spécialisée dans l'étude théorique et pratique des Exercices et qui avait déjà une première fois étendu son programme pour devenir une revue d'ascétique et de mystique, a de nouveau modifié son sous-titre à partir de janvier 1948 et s'appelle maintenant *Manresa, revista de investigación e información ascética y mística, publicada en España por la Compañía de Jesús*. Le siège en a été transféré de Barcelone à Madrid (Zurbano 80, Apartado 8001). Elle a pour secrétaire de rédaction (Pablo Arenda, 3) le R. P. C. M. Staehlin, qui a publié dans *Razon y Fe* de remarquables articles sur les phénomènes extraordinaires de la vie spirituelle, en particulier sur les apparitions (cf. RAM, bibliographie, 1950, p. 189). Elle contient aussi deux catalogues bibliographiques : l'un des publications concernant les Exercices spirituels de S. Ignace ; l'autre, *Bibliografia hispanica de espiritualidad* s'étendant à toutes les publications spirituelles de langue espagnole, à partir de l'année 1947. Cette rubrique, dont est chargé le P. J. Olozarán a commencé à paraître en janvier 1949.

— De leur côté, les RR. PP. Carmes ont ajouté au *Monte Carmelo*, rajeuni dans la présentation, une nouvelle revue trimestrielle intitulée *Revista de Espiritualidad* (9e année en 1950) qui a pour objet l'étude approfondie des problèmes de spiritualité, mais tout partilièrement de celle de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. Un an avant cette revue a commencé à paraître la *Revista española de Teología* qui fait aussi une part assez large à la spiritualité, comme on peut le voir dans notre bibliographie. F. C.

Cantique des Cantiques

Dans l'article que j'ai naguère rédigé en collaboration avec Dom A. Cabassut pour le *Dictionnaire de Spiritualité* (fasc. 7, col. 102), je signalais le commentaire qui avait « longtemps circulé sous le nom d'un mystérieux Thomas le Cistercien ». Je l'avais attribué, avec le *Nomenclator literarius*, d'Hurter et beaucoup d'autres, à Thomas Gallus. Le R. P. Théry qui a complètement renouvelé l'étude de la vie et des œuvres de ce personnage par une série d'articles dont on trouve le résumé dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, sous la plume du chanoine P. Glorieux, s. v. *Thomas Gallus*, faisait de ce volumineux commentaire l'œuvre du cistercien Thomas de Vaucelles.

Des travaux publiés en 1939 par Dom Bruno Griesser dans *Cis-*

tercienser Chronik, t. LI, il ressort que l'auteur de cette compilation est un cistercien de la fin du XIII[e] siècle. Un manuscrit le désignait du nom de Thomas de Perseigne, mais les preuves manquaient aux bibliographes pour retenir cette attribution. On savait seulement que ce Thomas de Perseigne avait écrit un *De praeparatione cordis* dont Léopold Delisle a signalé un manuscrit à la Bibliothèque du Mans. C'est ce manuscrit que Dom Jean Leclercq a confronté avec le commentaire du *Cantique des Cantiques*. Dans une note confiée aux *Mediaeval Studies* (X, 1948, 204-209) le sagace bénédictin nous fait part de sa conviction que les deux ouvrages sont bien du même auteur. Ainsi donc Thomas le Cistercien est Thomas de Perseigne, auteur du *De praeparatione cordis* où se retrouvent le même genre de compilation et les mêmes sources.

Le P. Théry, par contre, a signalé trois commentaires du *Cantique* qui sont de Thomas Gallus. Le premier a été publié par Pez au tome II de son *Thesaurus Anecdotorum novissimorum*; du second, composé en 1237, on ne possède aucun exemplaire connu; le troisième date de la fin de sa vie († 1246) : on en conserve deux manuscrits, un à Oxford, l'autre à Vienne.

M. O.-G.

BIBLIOGRAPHIE (1)

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

I. Olozarán, SJ. — Bibliografia española e hispano-americana de ascética y mística (Libros y folietos. Año 1947). — *Manresa*, 1949, 355-372, 175-198.

F. Wulf et **H. Thurn**, SJ. — Auffassungen und Fragen der christlichen Aszese in neuerer Zeit. — GL, 1949, 1-15.

H. Wulf, SJ. — Gesetz und Liebe in der Ordnung des Heils. Kritische Bemerkungen zu einigen Büchern von **Ernst Michel**. — GL, 1940, 356-387.

L. Gardet. — Chronique de théologie spirituelle. — *Revue Thomiste*, 1948, 613-630.

Quelques références de mystique comparée : yoga indien et mystique juive.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

H. Thurn, SJ. — Psychotherapie und Seelsorge. — GL, 1948, 429-440.

J. B. Lotz, SJ. — Die christliche Frömmigkeit und der Mensch von heute. — GL, 1948, 418-429.

Adrienne von Speyr. — Heiligkeit im Alltag. — GL, 1949, 161-168.

B. Martin. — Die neunfache Form der Aszese. Von der Einübung christlicher Vollkommenheit. — GL, 1949, 37-71.

B. Poschmann. — Die katholische Frömmigkeit. — Wurzbourg, Echter-Verlag, 1949, 8°, 236.

H. Thurn, SJ. — Neurose und Frömmigkeit. — GL, 1949, 110-120, 179-190.

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : EE : *Estudios eclesiásticos ;* GL : *Geist. u. Leben* ; NRT : *Nouvelle revue théologique* ; OGE : *Ons geestelijke erf* ; RSR : *Recherches de science religieuse* ; RF : *Razón y Fe* ; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* ; SC : *Scuola Cattolica* ; VC : *Vita cristiana* ; VS : *Vie Spirituelle*. Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume ou l'année et le second la page.

J. Boehmer, SJ. — Victima Christi. Zur Begründung und Verwirklichung des Sühnegedenkens. — GL, 1949, 191-203.

Lodovico Ventura, OFM. — La vita come olocausto. Epistolario a cura di **S. Ventura**. — Firenze, La Vela, 1948, 18°, 144.

F. Wulf, SJ. — Das stellvertretende Leiden als Anruf Gottes an unsere Zeit. — GL, 1948, 321-331.

N. González Caminero, SJ. — « Ejemplaridad » de la vida de Cristo en la vida cristiana. — EE, 1950, 4, 367-394.

A propos de la théorie de **M. Scheler** sur les chefs.

O. Lacombe. — De l'unité chrétienne à la culture humaine. — *Rev. Thom.*, 1949, 493-507.

J. Maritain. — L'obligation morale.— *Rev. Thom.*, 1949, 508-524.

H. Urs von Balthasar. — Aktion und Kontemplation. — GL, 1948, 361-370.

R. Renard, OP. — Dignité chrétienne de la chair. — VS, 1949, 80, 353-371.

G. Lindworsky, SJ.— Psicologia dell' ascetica (vers. dal tedesco). — Turin, Marietti, 1949, 12°, 104.

E. Raitz von Frentz, SJ. — Erkennen und Wollen in Praxis und Theorie der christlichen Frömmigkeit. — GL, 1948, 50-63.

K. Rahner, SJ. — Passion und Aszese. Zur philosophisch-theologischen Grundlegung der christlichen Aszese. — GL, 1949, 15-36.

R. Garrigou-Lagrange, OP. — L'altra vita e la profondità dell' anima. — Brescia, La Scuola, editrice, 1947, 8°, 216.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

K. Plessers, P. Blanc.— Vertus naturelles et vertus surnaturelles. — *Rev. du clergé africain*, 1950, 3, 161-174.

E. Walter. — Zur Ontologie der Liebe. — GL, 1949, 442-456.

L. Veuthey, OM Conv. — Théologie de l'Amour.— *Misc. Franc.*, 50, 1950, 3-34.

H. Pétré. — Caritas. Etude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne (Spic. sac. Lovan. 22). — Louvain, Spicilegium, 1948, 8°, 412.

Juán de Santo Tomás, OP. — Los Dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana. Trad., introd. y notas de **I. Menéndez Reigada**, OP.— Madrid, Cons. sup. de invest. cientificas, 1948, 8°, 617.

B. Erasmi. — Die « Unterscheidung der Geister » als Grundbedingung christlicher Mündigkeit. — GL, 1949, 204-216.

A. Finili, OP. — On the Virtue of Religion and the infused moral Virtues. — *Dominican Studies*, 1950, 78-88.

A. Vandenbunder. — De mansuetudine. — *Coll. Brug.*, 1950, 107-113, 194-199.

H. Thurn, SJ. — Selbsthingabe und Selbstbehauptung. — GL, 1949, 457-461.

G. Moretti, OM Conv. — Lussuria (Psicologia e grafologia dei sette vizi capitali), 2° ed. — Padova, Messagero di S. Antonio, 1949, 8°, 230.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

M. D. Philippe, OP. — L'acte de contemplation philosophique dans la perspective des principes d'Aristote. — *Rev. Thom.*, 1949, 515-542.

G. Wunderle. — Die Mystik im Lichte der neuesten medizinischen Psychologie. — GL, 1949, 217-221.

Dr P. Giscard. — L'état mental des mystiques en dehors de leurs visions et de leurs extases. — VS, Sup., fév. 1949, 2, 418-441.

Gabriele di S. M. M., OCD. — Alcune caratteristiche della vita mistica. — VC, 1948, 5-16, 213-220.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

Dom E. Flicoteaux, OSB. — Notre sanctification par la liturgie. VS, 1949, 80, 123-131.

C. L. Pauwels, OP. — Bekeering, Bekeerling, Bekeeringwerk, Deel I. De Bekeering. — Utrecht, Het Spectrum, 1947, 8°, 148.

H. Bacht, SJ. — Das « verschwiegene Sakrament ». Worte von Priestern und Laien zur « Krise des Bussakramentes ». — GL, 1949, 468-473.

A. Bolley. — Das Gotteserleben in der Betrachtung. — GL, 1949, 349-356.

Bède Jarrett, OP. — En prière. — VS, 1949, 244-263.

A. Bolley. — Versenkungsstufen in der Betrachtung. — GL, 1949, 258-273.

C. A. Abad, SJ. — Un centro de Ejercicios espirituales en la antigua Compañia. El Colegio de Alcalá. — *Manresa*, 20, 1948, 153-180; 21, 1949. 325-354.

F. Wulf, SJ. — Die Bedentung der schöpferischen Phantazie für die Betrachtung nach Ignatius von Loyola. — GL, 1949, 461-467.

I. Iparraguirre, SJ. — Orientaciones sobre la literatura de *Ejercicios* de san **Ignacio** en los tres ultimos decenios. — *Manresa,* 1949, 257-278.

I. Iparraguirre, SJ. — Bibliografia de Ejercicios Ignatianos : pour 1947 : *Manresa*, 1948, 343-358 ; pour 1948 : *ibid.*, 1949 : 279 293.

J. M. Fernández, SJ. — Cual es el fin de los *Ejercicios* de san **Ignacio**. — *Manresa*, 1948, 25-46, 111-124 ; 1949, 225-256.

D. Cinelli, OP. — L'esame di coscienza secondo alcuni grandi Autori **Domenicani**. — VC, 1948, 221-230.

F. Wulf, SJ. — Das geistliche Tagebuch. — GL, 1949, 151-157.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES.

Vita Cristiana, numéro de juillet-octobre 1949. — Saggi e studi sulla vocazione.

Réguliers et séculiers. — VS, 1949, 80, numéro de janvier. Contient :

- **F. Petit**, O. Praem. — Comment s'est formé dans l'Eglise latine un clergé régulier, 9-22.
- **Dom J. Winandy**. — Les moines et le sacerdoce, 23-36.
- **I. Dalmais**, OP. — Sacerdoce et monachisme dans l'Orient chrétien, 37-49.
- **A. Henry**, OP. — Moines et chanoines, 50-69.

A. Gemelli, OFM. — Gli istituti secolari come strumento di apostolato. — SC, 1949, 161-181.

Conférence donnée à la Ve semaine de spiritualité, tenue à Milan du 29 mai au 4 juin 1949.

K. Rahner, SJ. — Ueber die religiöse Weihe. — GL, 1948, 407-413.

A. Henry, OP. — Charité et communautés. — VS, Sup., fév. 1949, 2, 393-393.

J. de Féligonde, OSB. — Notes pratiques sur les comportements religieux du clergé paroissial. — VS, Sup., fév. 1949, 2, 394-417.

G. Courtois. — Le prêtre et le monde ouvrier. — *L'Union,* 77, 1950, 1-20.

J. H. Nicolas, OP. — Plaidoyer pour les religieuses. — VS, 1949, 8°, 132-149.

P. Loret, CSSR. — Adaptations des congrégations féminines selon saint Thomas. — VS, Sup., fév. 1949, 2, 442-448.

J. Stadlhuber. — Das Laienstundengebet vom Leiden Christi in seinen mittelalterlichen Fortleben. — ZKT, 72, 1950, 282-325.

Divers. — Une vocation : le célibat involontaire. — VS, 1949, 80, 372-422.

VII. — HISTOIRE : TEXTES, DOCUMENTS, ÉTUDES.

H. Lubienska de Lenval. — Les crises de dépression chez les personnages de la Bible. — VS, 1949, 80, 150-159.

H. Bacht, SJ. — Pakhôme. Der Grosse « Adler ». — GL, 1949, 367-82.

H. Bacht, SJ. — Ein Wort zur Ehrenrettung der ältesten Mönchsregel. — ZKT, 72, 1950, 351-359.

Vita Cristiana. Numéro spécial, à l'occasion du centenaire de S. Benoît, sur la règle bénédictine (1. Actualité ; 2. Motifs ascétiques ; 3. Essais et études ; 4. Bibliographie), mars-avril 1948, pp. 97 à 200.

R. Banquet, OSB († 1937). — Preghiera liturgica e preghiera privata nella *Regola* di **S. Benedetto**. — VC, 1948, 124-130.

Pages tirées d'un Commentaire inédit de la Règle.

B. Borghini, OSB. — Organicità delle osservanze monastiche nella *Regola* di **S. Benedetto**. — VC, 1948, 115-123.

G. da Vigolo, OP. — « Hanc minimam inchoationis regulam ». Note per un commento al cap. 73. — VC, 1948, 161-173.

P. de Meester, OSB. — San **Benedetto** e il monachismo orientale. — VC, 1948, 148-160.

Anna Morganti, OSB. — L'ascetica del lavoro nella *Regola* di san **Benedetto**. — VC, 1948, 131-147.

T. Centi, OP. — La direzione spirituale delle Comunità religiose della Regola benedittina al Codice di Diritto Canonico. — VC, 1948, 174-184.

De Ira **S. Martini Dumiensis** e **L. Annaei Senecae**, par **M. Ferreira de Sousa**. — *Rev. portuguesa de filosofia*, 1950, 388-397.

S. Tavares. — O Senequismo de **S. Martinho de Dume**. — *Rev. portug. de filosofia*, 1950, 381-387.

M. Martins. — **Pascásio Dumiense**, tradutor (No XI, V° centenario de **S. Martinho de Dume**). — *Brotéria*, 1950, 51, 295-304.

G. Carluccio, OSB. — The Seven Steps to Spiritual Perfection according to St. Gregory the Great. — Ottawa, University Press, 1949, 8°, XV-240.

J. Tyciak. — « Morgenlandische Mystik ». Charakter und Wege. — Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1949, 8°, 162.

G. Abate, OM Conv. — Per la storia e la cronologia di san **Bonaventura**, O. Min. (c. 1217-1274). — *Misc. Franc.*, 49, 1949, 534-568 ; 50, 1950, 97-130.

M. Waldman. — **Thomas von Aquin** und die « Mystiche Theologie » des **Pseudodionysius**. — GL, 1949, 121-145.

R. Rios, OSB. — The Canticle of Canticles among the early discalced Carmelites. — *Ephem. Carm.*, 2, 1948, 305-313.

F. Ageno. — Per il testo delle Laudi di Iacopone da Todi. — Rome, Dante Alighieri, 1949, 8°, 47 p. (Extrait de *La Rassegna*, 1943-1948).

E. Piovesan. — Un mistico ignorato del XIV secolo (Raymundus **Jordanus**, detto l'**Idiota**). — VC, 1948, 334-349, 429-439.

P. Chiminelli. — La mistica del Norò ; Santa Brigida di Svezia. — Rome, Ferrari, 1948, 8°, 218.

S. Caterina da Siena. — *Dialogo della divina Provvidenza*, ed. Taurisano. — Rome, Ferrari, 1948, 8°, LXIV-550.

M. Lücker. — Wer ist der Verfasser der Nachfolge Christi. — GL, 1949, 228-233.

S. Bastanzio, OFM. — Fra **Roberto Caracciolo**, predicatore del sec. XV. Vescovo di Aquino e Lecce († 1495). — Isola del Liri, Pisani, 1947, 8°, XVIII-313.

G. Pollicini. — Opere giovanili di san **Bernardino da Siena**. Studio sui codici autografi. — *Misc. Franc.*, 49, 1949, 569-595 ; 50, 1950, 131-156.

P. Chiminelli. — San Gaetano Thiene, cuore della Riforma cattolica. — Vicenza, Curia dei Chierici Regolari, 1948, 8°, XV-1063, ill.

A. Cistellini, Orat. — Figure della Riforma pretridentina. — Brescia, 1948, Morcelliana, 8°, 351.

Michelangiolo. — Rime spirituali. Scelte e commentate da D. **Giuliotti**. — Firenze, lib. ed. fiorentina, 1948, 8°, 135.

I. Iparraguirre, SJ. — Una sistematización de la oración **Teresiana** hecha por un jesuita. La escala de oración del P. **Aresso** [ms. inédit] [1733-1794]. — *Ephem. Carm.*, 2, 1948, 545-559.

E. J. Pardo, SJ. — Una plática provechosa y eficaz a mediados del siglo XVI. — *Manresa*, 12, 1950, 73-80.

A. Suquía Goicoechea. — El Epistolario de **Gerardo de Groote** y el libro de Ejercicios de san **Ignacio de Loyola**. — *Manresa*, 21, 1949, 305-324.

W. Sackville-West. — Adler und Taube. Eine Studie in Gegensatzen. Die Heilige Teresa von Avila. Die Heilige Therese von Lisieux. — Hambourg, C. Wegner Verlag, 1947, 8°, 251.

A. Duval, OP. — Auteurs espagnols du XVI[e] siècle. Ouvrages et articles parus de 1940 à 1948. — VS, Sup., fév. 1949, 449-480.

P. Pourrat. — **Thérèse de Jésus** (Ste), réformatrice du Carmel et écrivain mystique (1515-1582). — *Dict. de th. cat.* [1946], 15, 552-573.

L. Ariceta, OFM. — El hábito infuso de contemplación en san **Juan de la Cruz**. — *Verdad y vida*, 7, 1949, 500-551.

TABLES DU TOME XXVI

(1950)

1. — TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

ARTICLES, NOTES ET DOCUMENTS

COMPTES RENDUS

CHRONIQUE

BIBLIOGRAPHIE

II. — TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

III. — TABLE DES NOMS PROPRES